Станислав Хафнер

СРПСКИ СРЕДЊИ ВЕК

Превод:
Јованка Калић
Слободан Грубачић

Завод за уџбенике и наставна средства
Вукова задужбина
Матица српска

2001

Станислав Хафнер

СРПСКИ СРЕДЊИ ВЕК

СКЕН

Теодор Анагност

Преводиоци

Јованка Калић
Слободан Грубачић

Приређивач

Јованка Калић

Рецензент

проф. др Јелка Ређеп

Едиција СТУДИЈЕ О СРБИМА

ISBN 86-17-09249-1

СРПСКИ СРЕДЊИ ВЕК И САВРЕМЕНА МЕДИЕВИСТИКА

Посматрајући данашњу ситуацију у историјској науци морао бих, ако бих хтео да будем доследан у терминологији, прво да напоменем да је још увек питање да ли се може српска историја до XV односно до XVII века, с правом означавати појмом „средњи век — media aetas" и да ли под појмом „медиевистика" с научне стране гледишта сви исто подразумевамо. *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, који је 1969. године изашао у Загребу, познаје појам „medievalistika", и објашњава га као „proučavanje srednjeg vijeka: društva, običaja, kulture, književnosti i znanosti, jezika i stila (uglavnom latinskih pisaca)" и за сваки случај ставља једно „itd.".[1] У истом лексикону налазимо још један појам „medievist" уз текст: „naziv za pisca srednjeg vijeka ili koji o njemu piše ili obrađuje temu iz srednjovijekovnog života".[2] Како из наведенога видимо, и југословенски лингвистички структурализам није сталан у терминологији проучавања средњег века. И још једну чињеницу треба поменути у уводу: свако ко би хтео тачније да упозна српску или хрватску средњовековну историографију и историјску науку, почев од Попа Дукљанина, архиђакона Томе, Данила II преко Ивана Лучића, Јована Рајића, Илариона Руварца, Фрање Рачкога, Константина Јиречека до Георгија Острогорског и Николе Радојчића, очекивао би да у изванредној *Enciklopediji Jugoslavije* нађе бар појам „медиевистика" с упућивањем на тако информативне чланке „istoriografija", „bizantologija".[3] Али такав појам неће наћи.

Ово колебање у употреби појма „средњи век" последица је проширења нашег општег историјског хоризонта и разумљиво је до извесне мере у приликама историје југословенских народа. Првобитне представе о средњем веку као о историјској епохи, лоше оцењеној као „варварској", која се налази између антике, сматране за идеал, и хуманизма и ренесансе, исто тако не важе за развој српске историје као и за друге народе Европе. Уз сву скептичност коју гајимо према појму „media aetas, Moyen âge, Middle Ages" и уз сав опрез према преношењу овог израза у историју и културу народа који нису романског или германског порекла, не можемо се у садашњим приликама европског научног истраживања на подручју историје још ослободити овог помоћног средства периодизације. Због тога се код нас истиче да појам „средњи век" никако није најсрећније изабран, али се засад не може искоренити.[4]

---

1 Уп. R. Simeon, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, 1. Zagreb 1969, 799.

2 Ibid.

3 Уп. *Enciklopedija Jugoslavije* 4, Zagreb, 1960, 5–20 и 1, Zagreb 1955, 603–613.

4 Уп. *Clavis Mediaevalis*, Wiesbaden 1962, 156 ff.; уп. *Медиевистика*, у *Советская историческая энциклопедия* 9, 1966, 214–223.

Хтео сам овом примедбом у уводу да предочим да се теоретска и језичка несигурност појмова у области медиевистике протеже чак и на приручнике, и то не само код нас, где се управо данас радо говори о кризи историјске науке. Ипак можемо установити да је медиевистика у последње време, за разлику од историје новог доба, све мање изложена ватри јавне дискусије, да се расправа ограничава на академски терен и да се на тај начин дисциплини враћа вредност. Исто тако изгледа да се израз „медиевистика" све више одомаћује, и то под утицајем француске и италијанске медиевистике, а да се теоретски и методолошки разјашњава.[5] Продубили смо знање регионалних историјских извора и проблема, упознали смо боље колективну условљеност догађаја, социјалне и економске стране историјских реалности и њихових промена, и све је то донело медиевистици низ нових питања. Тако је историја средњег века постала *сйрукйурална исйорија*.[6] То је став који је заступао Ото Брунер (Otto Brunner), историчар из Беча, још 1939. године у својој књизи *Земља и власй, основна йийања йериййоријалне исйорије усйава Аусйрије у средњем веку*, у којој он трага за структуралном историјом која омогућава разумевање политичког деловања.[7] То значи да би класичну историографију XIX века требало на одговарајући начин проширити и обогатити: морала би се признати условљеност активности човека појединца и људских колектива у односу на постојеће прилике у друштву, у односу на привреду, устав, друштвени поредак и убеђења; а исто тако треба узети у обзир поље структуре историјског схватања света. „Приказивање *Res gestae* без икакве каузалне повезаности унутар структура остаје за данашње схватање без дубине, и према томе је непотребно."[8] Но, истовремено опомиње В. Ламерс (W. Lammers) да „претерано истицање колективних анонимних величина у историји потискује и апсорбује слободно делујућег и одлучујућег човека".[9] Млад немачки теоретичар науке Хелмут Сајферт (Helmut Seiffert) с правом дефинише историју као „општи сплет људских достигнућа које треба сами да реконструишемо и тумачимо на основу доступног материјала који критички анализирамо".[10]

Овакво широко схватање подручја историјске науке доводи само по себи изворни материјал и потребу његовог, рекао бих, максималног истраживања у центар интересовања историчара. Тако *случајни и с намером йисани*

---

[5] Chr. Dawson, *The Making of Europe*, 1929; R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages* 1953; E. R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern2 1954; H. Beumann, предговор за S. Hellmann, *Ausgewählte Abhandlungen zur Historiographie und Geistesgeschichte des Mittelalters*, Darmstadt 1961, VII–XIX.

[6] Уп. K. Bosl, *Staat, Gesellschaft, Wirtschaft im deutschen Mittelalter*, München 1973, 15 ff.; исти, *Das Hochmittelalter in der deutschen und europäischen Geschichte*, Historische Zeitschrift 194, 1962, 529–567.

[7] O. Brunner, *Land und Herrschaft, Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, 1939; уп. увод W. Lammers-a за: *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, Darmstadt 1965, IX ff.

[8] „Die Erzählung der res gestae ohne das Aufzeigen ihrer Bedingtheit aus den Strukturen bleibt für das moderne Verständnis ohne Tiefe und ohne Notwendigkeit": o. c., X.

[9] Ibid., XI.

[10] Уп. H. Seiffert, *Einführung in die Wissenschaftstheorie* 2. München 1970, 57; K. R. Popper: „Ich behaupte, das Hauptziel allen historischen Verstehens sei die hypothetische Rekonstruktion einer historischen Problemsituation". K. R. Popper, *Objektive Erkenntnis*, Hamburg 1973, 191.

историјски извори постају *основним материјалом истраживања*, посебно тамо где историчар тежи да упозна, схвати и издвоји оно што је специфично унутар туђих историјских заједница. То важи нарочито за проучавање средњег века, јер се тадашња схватања о човеку и свету умногоме разликују од нашег данашњег поимања света и постају му све страниja. Средњи век, његов живот, а тиме и његова историја у најширем смислу речи, одвијао се другачијим редоследом и под утицајем других норми и закона у односу на оне у нашем времену.[11] Стога међу главне задатке медиевистике спада откривање и разумевање историјске својствености на основу постојећих извора. Узмимо само један пример. Колико тешкоћа ствара савременом човеку XX века, навикнутом да свет око себе и историју посматра првенствено са гледишта „sub specie humanitatis", да прихвати основни принцип средњег века „diem hominis non desideravi" као својеврсну величину у историјској слици средњег века? Да бисмо избегли неспоразуме, морамо водити рачуна и о још једном принципу модерног историјског истраживања, који гласи: не може се порећи оно што се одиграло у историји, али то треба протумачити, што, с друге стране, не значи да морамо одобравати.[12]

Ова концентрација модерне медиевистике на проучавање сачуваних извора довела је, између осталог, и до потпуно новог става према средњовековној историографији као историјском извору посебног карактера. То је довело до спасавања части литерарних извора у европској историјској науци.[13] Тиме је уједно и став историчара према средњовековним историјским изворима постао сам по себи предметом истраживања.[14] Раније је историографија била вреднована искључиво по томе колико је веродостојна, колико пружа објективних података, користили су је не постављајући питање какву је функцију она сама по себи имала. Занимљиво је да почеци таквог непристрасног вредновања средњовековне историографије не потичу од политичких историчара, него од историчара XIX века који су се бавили црквеном историјом. Протестантски црквени историчар Бауер (F. C. Bauer) је већ 1852. године дошао до закључка да је средњовековна историографија заправо непотпуна, али неопходна основа за критичко писање историје, док је код Леополда Ранкеа историографија остала потпуно незапажена као вид духовног стваралаштва.[15] Ширина и интернационалност расправе о вредности литерарних

---

[11] H. Grundmann, *Die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauungen* у: *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, Darmstadt 1965, 418–429, односно у Archiv für Kulturgeschichte 24, 1934, 326–336; N. S. Trubetzkoy, *Vorlesungen über die altrussische Literatur*, Firenze 1973, 8 ff.; G. Wolf, *Universales Kaisertum und nationales Königtum im Zeitalter Kaiser Friedrichs II* у: *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter*, Berlin 1968, 243–269 (Miscellanea mediaevalia 5).

[12] Уп. H. Seiffert, *Einführung in die Wissenschaftstheorie* 2, München 1970, 179.

[13] J. G. Droysen, *Historik*, ed. R. Hübner, München 1937, 37 ff.; E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1908, 113, ff.; A. v. Brandt, *Werkzeug des Historikers*, Stuttgart 1958, 59 ff.

[14] Уп. увод H. Beumann-а за S. Hellmann, *Ausgewählte Abhandlungen*, XII; исти, *Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums*, Historische Zeitschrift 180, 1955, 449–488.

[15] Уп. J. Spörl, *Mittelalterliches Geschichtsdenken als Forschungsaufgabe* у: *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, Darmstadt 1965, 11 ff., односно Histor. Jahrbuch der Görres Gesellschaft 53, 1953, 281–303.

извора средњег века, у које убрајамо и историографију, показују нам данас колико је неопходно било постављање ових питања за историјску науку. У ствари, за позитивније вредновање историографије средњег века првенствено су се заложили филозофи, социолози, историчари културе, књижевности и уметности. Наравно, они су се ограничили првенствено на давање идејних смерница, а не систематских истраживања. Ја овде не могу приказати ток оштрих дискусија које су вођене између историчара, филозофа, социолога, историчара уметности и културе о начину историјске интерпретације намерних и ненамерних извора, дискусије која је достигла свој врхунац у расправама о херменеутици. Резултат ове дискусије гласи отприлике овако: историјска интерпретација је *разумевање* историјских сведочанстава по правилима херменеутике *и сврсшавање ових доказа у смисао и коншексш с циљем да се схваши и обухваши једна временски, шериторијално и друшшвено дефинисана исшоријска сишуација, йо могућносши шшо шачније и адекваШније.*[16]

Методолошки поступак који ови теоретичари историје користе значи: *разумеши* — у смислу *ући у машерију*,[17] тј. снаћи се при разумевању света и његових опсежних и сложених каузалних повезаности, а затим са становишта ове историјске слике света испитати историјске изворе као носиоце информација и спознати их као „инваријантни систем односа". Ова интерпретација, несумњиво, треба да поштује границе које је поставила историјска наука. Интерпретација треба да буде, као што сам горе навео, *адекваШна*,[18] тј. не сме да буде екстензивна. Она се не сме схватити као духовито убацивање произвољних тумачења у историјске мисаоне целине било које врсте, него као интерпретација која се тачно држи расположивог историјског материјала и која је сваком упућеном човеку доказива.[19] Извор, у нашем случају историјски текст, остаје при том највиша контрола тумачења.

Ако то применимо на средњовековну историографију, текст више не треба сматрати „несавршеним преносиоцем" историјских вести, него једним од највреднијих извора традиције и центром духовне „конфронтације тадашњег човека са сопственом историјско-политичком реалношћу".[20] Тако историографија постаје „одраз увек нових тежњи да се установи сопствена историјска позиција на позадини прошлости и покушај да се историјска традиција конфронтира са садашњошћу и тумачи уз помоћ прошлости".[21] На тај начин историографија постаје извор посебне врсте, коме треба приписати вредност духовно-историјске оставштине (Überrest) у смислу изворних категорија Бранга (A. v. Brandt).[22] Историографија тако постаје одраз „властите

---

[16] H. Seiffert, *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, 2, München 1970, 108.

[17] Ibid., 122 ff.

[18] Ibid., 133 ff.

[19] Ibid.

[20] H. Beumann, *Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums*, Histor. Zeitschrift 190, 1955, 451; исти, увод за S. Hellmann, *Ausgewählte Abhandlungen*, XII ff.

[21] H. Beumann, *Die Historiographie des Mittelalters*, 451.

[22] „Überrest" у смислу A. v. Brandt-a: „jenes Quellenmaterial das von den Geschehnissen direkt übrig geblieben ist" и „Tradition, jene Quellen, die eigens und absichtlich zum Zwecke historischer Unterrichtung geschaffen wurden": A. v. Brandt, *Werkzeug des Historikers*, Stuttgart 1958, 66 ff.

интерпретације времена".[23] Једино што историјски процес, који је нашао свој одраз у историографији, нема тежиште на плану акције, као што је то случај, на пример, у повељама, него на плану рефлексије. Део духовне историје о коме сведочи историографија налази се стога на месту које пресецају идеје и историјска стварност, ако под појмом стварности, по Бојману (H. Beumann), подразумевамо свет човечјег деловања.[24]

Ако се са овог становишта посматра, разумљиво је што је домаћа медиевистика, изузимајући при том нека неправилна романтична тумачења, увек ценила старосрпску историографију. И савремена југословенска медиевистика, која удружује оба профила европске културе, грчки и латински, с правом приписује старосрпској историографији одговарајућу историјску информативну вредност, како то произлази из радова југословенских историчара уметности, византолога и медиевиста, који су познати далеко изван граница своје земље.

У широким оквирима и на више подручја структуре поимања света старосрпска историографија се изједначава са својим европским сестрама, ако се њена изворна вредност испитује методима херменеутике и феноменологије.[25]

Као и у европским средњовековним световним и црквеним биографијама, тако и писци старосрпских биографија, језгра старосрпске историографије, нису намеравали да непристрасно обавештавају, него да одабирањем информативног материјала и његовим вредновањем делују на околину и њоме руководе. А можда су и несвесно утицали на околину.[26] У већини случајева они су ишли још даље, хтели су да својим делима активно утичу на догађаје у политици и цркви.[27] Сетимо се, на пример, формуле легитимисања владарског права Стефана Немање код његовог сина Саве, или пак масивне тенденциозности код Стефана Првовенчаног, или чак владарске пропаганде Данила II у његовој историјски толико богатој биографији краља Милутина.[28]

Европске грчке и латинске биографије писали су припадници владајућег слоја, или су их писали чланови породице, или рода владајуће куће, а властити интереси ових група били су заправо и покретачи пера ових писаца.[29] Ништа другачија није ситуација ни у старосрпској историографији. И ту су писци често били припадници владајуће куће или представници црквене јерархије или калуђери, другим речима, припадници водећих духовних и политичких слојева. Због тога њиховим изјавама о сопственој средини и исто-

---

23 H. Beumann, *Die Historiographie des Mittelalters*, 452, односно увод за S. Hellmann, *Ausgewählte Abhandlungen*, XII ff.

24 H. Beumann, *Die Historiographie des Mittelalters*, 452.

25 Уп. главу Die Hermeneutik und die historische Methode у делу H. Seiffert-a, *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, 43–194; Херменеутика у Библиотеци часописа Дело, 19, 4/5, Београд 1973.

26 H. Beumann, увод за S. Hellmann, *Ausgewählte Abhandlungen*, XVI, односно *Historiographie des Mittelalters*, Histor. Zeitschrift 180, 1955, 453, ff.; S. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, München 1964, 11 ff.

27 Ibid., 12 ff.

28 Ibid., 78 ff.

29 H. Grundmann, *Geschichtsschreibung im Mittelalter*, Deutsche Philologie im Aufrisz, 1. Berlin 1957, 2222–2283.

ријској слици треба приписати и већу, политички компетентну вредност, као што је то случај и у осталој европској историографији средњег века. Сава је био син оснивача династије, кога је величао, а био је оснивач и српске аутокефалије. Стефан Првовенчани је исто тако био син оснивача династије и престолонаследник. Обојица су постали оснивачи старосрпске биографије, тј. посебне литерарне традиције унутар црквенословенске историографије.[30] Данило II је био архиепископ и историограф династије, Григорије Цамблак је био игуман манастира Дечана у време када је писао биографију Стефана Уроша Дечанског. Константин Филозоф је био писац на двору владара, чији је живот приказао. Сви они су у своје време не само писали историју него су је у многим случајевима и стварали, баш као и њихове колеге у Европи. Они су нам откривали оно што су сами владари сматрали вредним, или оно што су желели да се мисли о њиховој политичкој делатности. На тај начин се њихова саопштења налазе *на месту на коме се пресецају акције и рефлексије*.

Била је то заслуга веома поштованог слависте Алојза Шмауса (Alois Schmaus), који је 1956. године у Минхену, у Südost-Forschungen-у први пут искористио старосрпску историографију као извор информација о погледу на свет и културну оријентацију Срба у средњем веку. Тиме је он увео старосрпску историографију у европску медиевистику, која је управо тада водила интензивну расправу о вредности средњовековне латинске историографије као историјског извора.[31] При томе се углавном ослањао на савремену југословенску дипломатику, историју уметности и византологију, које уживају европски углед. Алојз Шмаус је тада у закључку свога чланка установио „да подстицаји који су дошли из разних праваца, са истока и са запада, нису остали неприлагођени и непомешани као нека врста културног конгломерата, него су управо те особине посебно обогатиле властиту стваралачку делатност и да је и поред врло изражене и очигледне византијске основе ипак дошло до синтезе посебног карактера".[32] Алојз Шмаус је у своме раду даље утврдио да се већ при сумарном посматрању примећује да се „исти или врло слични феномени преламања и спајања, као и слични покушаји једне стваралачке синтезе, понављају у најразличитијим културним подручјима".[33] Најзад, Алојз Шмаус је завршио закључком да се „с правом може говорити не само о *јединствености* него заправо и о *посебним законитостима* у средњовековном српском културном развитку".[34] Тиме је Алојз Шмаус у извесном смислу антиципирао резултате данашњег структуралног и културно-типолошког истраживања. То је, у ствари, метода којом се посматра целокупни материјал једне културе са становишта социјално условљених система кодова. Ови кодови дају информацију помоћу појединих знакова, и на тај начин ови знаци постају систем вредновања културе одређених група, одно-

---

[30] S. Hafner, *Zur Frage typologischer und stilgeschichtlicher Veränderungen in der altserbischen Literatur*, Wiener Slavistisches Jahrbuch 14, 1967–1968, 5–18; исти, Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie, 75 ff.

[31] A. Schmaus, *Zur Frage der Kulturorientierung der Serben im Mittelalter*, Südost-Forschungen 15, 1956, 179–201.

[32] Ibid., 201.

[33] Ibid.

[34] Ibid.

сно одређених владајућих слојева. Укупна историја културе једног народа постаје на тај начин историјски развијена јерархија кодова.[35] Задатак истраживања постаје, по речима Јурија Лотмана, „описание главних типов культурных кодов, на основе которых складываются языки отдельных культур их сравнительные характеристики, определение универсалий человеческих культур и — в результате — построение единой системи типологических характеристик основных культурных кодов и универсальных признаков общей структуры: культура человечества".[36]

Ако посматрамо културу једног народа или једног одређеног доба као комплексну јерархију кодова и истражујемо конкретне текстове на основу метода семиотике и структуралне анализе, онда нам ти текстови пружају обавештења на два начина: на плану материјала историјских факата и на плану односа по смислу дотичних модела културне комуникације.

Из великог броја питања која се могу поставити у вези са старосрпском историографијом, као тексту културе на подручју језика, ја бих овде желео да наведем само два: питање идеолошко-функционалне условљености настајања врста старосрпске историографије и инваријантност идеолошких и друштвених система вредности тих врста.

Владарску биографију којом је Сава засновао старосрпску историографију створио је припадник и представник једне младе династије, још неучвршћене код куће и у свету, на начин који је јединствен у црквенословенској култури.[37] Основним хагиографским елементима, који воде порекло из византијске традиције, или су узети непосредно из грчких извора, односно из црквенословенских, Сава додаје у својој биографији читаве одељке из текстова обеју ктиторских повеља манастира Хиландара, како је то показао Александар Соловјев приликом синоптичког упоређивања текстова.[38] Сава је стопио делове „нарације" и аренге повеље, затим житије калуђера по византијском узору и личном доживљају, део транслације и коначно тешко одредиве елементе неке врсте породичне и родовске литературе на основу усмене традиције, стварајући *нови тип биографије владара*, који је по својој синтези представљао новину у црквенословенској литератури.[39] Сасвим узгредно указујем овде и на типолошке везе са такозваним династичким легендама у Европи, на легенду о Борису и Глебу код Руса, на легенду о Стефану код Мађара и на легенду о Вацлаву код Чеха.[40] Владарска идеологија, која је првобитно била конципирана и формулисана за аренгу повеље, пренета је у целини, као што је познато, у биографију. Зато ове термине морамо схватити у њиховој дипломатичкој једнозначности и не можемо оспоравати њихову обавезност. А у погледу историјске релевантности приказивања владарског лика Стефана Немање, морамо имати на уму да је Сава грађу црпао из своје

---

[35] Ю. Лотман, *К проблеме типологии культуры* у: Тексты советского литературоведческого структурализма, ed. K. Eimermacher, München 1971, 31.

[36] Ibid.

[37] Уп. S. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, 51 ff.

[38] А. Соловјев, *Хиландарска повеља великог жупана Стефана (Првовенчаног) из године 1200–1202*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 5, 1925, 63 и д.

[39] S. Hafner, *Studien*, 75 ff.

[40] Уп. A. Kurcz, *Arenga und Narratio ungarischer Urkunden des 13. Jahrhunderts*, Mitteilungen des Inst. f. österr. Geschichtsforschung 70, 1962, 324 ff., 351 ff.; S. Hafner, *Studien*, 40 ff.

личне средине, тј. он је одабирао чињенице и мисли доводећи их у редослед који је најбоље одговарао унутрашњој логици његових намера. Пошто недостаје суштинско јединство форме у биографији, а није се ишло ни за спољном формом, наша биографија, историјски гледано, приказује само неке карактеристике владаревог лика; она исто тако не пружа заокружену пластичну слику владарске личности, и због тога не открива стварну величину и значај Стефана Немање. И управо у томе је сличност Савиног историографског стваралаштва са европским паралелама,[41] са делом Гргура из Тура,[42] Павла Ђакона,[43] Ајнхарда,[44] Видукинда из Корвеја[45] и Випа,[46] који нису настојали да прикажу један људски лик или једну људску судбину *саму по себи*, него владара на основу *принципа селекције сопствене историјске слике*.

Политичко-религиозну концепцију и језик основних појмова преузела је Немањина биографија из повеља, односно из језика повеља. Тој идеологији Сава је подредио такође и државну, духовну и световну и личну сферу „меморије" слављеног. У складу са нормама средњовековне слике света, главни и највиши налог владара морао је да гласи: одговорити на питања о месту владара у сферама Овог и Оног света. Због тога се код Саве оба света налазе на нивоу исте вредности и постају поприште двоструког потврђивања „tantus vir"-а.[47] Стога је приказ владара, који Сава даје о своме оцу, ослобођен прејаких утицаја монашког идеала, иако му као узор служе хагиографске традиције истока. Уравнотежен је тај текст у земаљско-надземаљској сфери, рекао бих, августинског схватања човека, које потиче из двоструког везивања за civitas terrena и civitas aeterna. Тиме, наравно, не желим да тврдим да је Сава могао користити Августина као узор.[48]

Што се тиче појмова, подручја речи и стилистичке стране ове прве српске владарске биографије, јасно је да је преузимање читавих делова повеље, ако је Сава желео да отклони стилске неуједначености, морало да се одрази на формалну и језичку страну биографије. Тексту повеље требало је прилагодити склоп мисли, мисаоно оптерећење језика, сав семантички систем текста. То је водило извесној масивности, великој дословности језика, која се јасно осећа када се овај текст упореди са старосрпским биографијама познијег доба. Влада јединствен и доследан архаични стил, који штедљиво користи украсна средства реторике. Све то подсећа на апостолску једноставност у писању првих хришћанских аутора.[49] Због тога су се и цитати из Библије мо-

---

41 За паралеле у хагиографији других европских народа уп. на пример, František Graus, *Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merovinger*, Praha 1965.

42 Уп. *Gregor von Tours* у: S. Hellmann, *Ausgewählte Abhandlungen*, 57–99.

43 Fr. Graus, o. c. 321 ff.

44 Уп. *Einhards literarische Stellung* у: S. Hellmann, o. c. 159–229.

45 H. Beumann, *Widukind von Korvei*, Weimar 1950.

46 K. Hauck, *Haus — und Sippengebundene Literatur mittelalterlicher Adelsgeschlechter*, Mitteilungen des Inst. für österr. Geschichtsforschung 62, 1954, 121–145, односно у: *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, ed. W. Lammers, Darmstadt 1965, 165–199.

47 Уп. S. Hafner, *Studien*, 76 ff.

48 Ibid; уп. J. Spörl, *Die „Civitas Dei" im Geschichtsdenken Ottos von Freising* у: *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, Darmstadt 1965, 298–320.

49 S. Hafner, *Studien*, 76.

гли укључити у текст невидљиво, као што то више никада није био случај у старосрпској историографији.

Као што сам већ горе поменуо, у средњовековном свету Источних Словена, у сличним културним и друштвеним приликама, настала је династичка легенда о кнежевима, чији је најлепши пример легенда о Борису и Глебу. Међутим, тамо се сусрећемо са историјским предањима и хагиографским елементима који се међусобно налазе у лабавијој вези. Код Источних Словена недостаје, пре свега, опширни приказ идеолошко-династичке концепције као норме погледа на свет.[50] Недостају, затим, дипломатичка детерминација лексема и стилистичка заокруженост текста као литерарне целине. Због тога код Источних Словена недостаје онај инваријантни семантички систем идеолошке терминологије, који тако убедљиво сусрећемо у старосрпским владарским биографијама.

Модерна медиевистика показује да је средњовековно друштво било друштво с „високом знаковношћу", тј. човек средњег века је одвајао реалност једне појаве од њене знаковности, по формулацији Јурија Лотмана.[51] Једна од карактеристичних последица тога била је да су поступци једног средњовековног колектива, да би постали друштвено релевантни, морали да се претворе у ритуал, у најмању руку, знатно шире но што је то данас случај. Спровођење власти, дипломатија, деловање на црквеном подручју, у сфери уметности, све је то тежило за ритуалом, како је то показао совјетски научник Дмитриј Сергејевич Лихачов.[52] Већина елемената система вредности овог у основи аристократског и ексклузивног модела света, који је од свакодневне етикеције допирао до јерархијског поретка на Оном свету, потиче од византијских или црквенословенских узора, или је позајмљена из латинског света и селективно прилагођена сопственим потребама. Овај свет повећане „знаковности" био је истовремено и друштвено организован према принципу чврстог јерархијског реда. То је био статичан свет владајућих слојева средњовековне државе црквенословенског типа, свет, који су створили владари, световно племство, родбински повезано са монаштвом и само монаштво.

Опет је Алојз Шмаус био тај који је, у већ раније поменутом раду, указао на задивљујућу *чврсшину црквене организације* и на *коншинуишеш и сшабилносш веза између државе и цркве* у средњовековној Србији.[53] Објашњавајући ту појаву Алојз Шмаус није искључио могућност да су ту можда деловали још старији импулси из времена пре стварања српске аутокефалије.[54] У својој књизи покушао сам да прикажем да су се код Срба у средњем

---

50 Уп. Сребрянский, *Древнерусски княжеския жития* у: Чтения в Имп. обшчестве истории и древностей российских при Моск. Унив. 1915, 3, 71–295; L. Müller, *Studien zur altrussischen Legende der Heiligen Boris und Gleb*, Zeitschrift für Slav. Philologie 30, 1962, 14–44.

51 Уп. Ю. Лотман, Об оппозиции «чест'–слава» в светских текстах киевского периода у: *Тексты советского литературоведческого структурализма*, München 1971, 102.

52 Уп. Д. С. Лихачев, *Литературный етикет русского средневековья* у: Poetics, Poetyka, Poétika, Warszawa 1961, 637–650, односно исти, *Поэтика древнерусской литературы* 2, 1971, 95–122.

53 A. Schmaus, *Zur Frage der Kulturorientierung der Serben im Mittelalter*, Südost-Forschungen 15, 1956, 191.

54 A. Schmaus, o. c. 192 ff.

веку старинско обожавање предака и култ мртвих могли добро повезати са црквеним традицијама светачког култа.[55] То је био један од разлога што је код Срба од првобитног култног јединства једног рода у тако кратком времену могла настати шира култна заједница. Системи вредности кућних и родовских традиција ни код једног другог словенског народа нису се преносили тако брзо на шире слојеве друштва и постали оруђе владајуће групе за остварење политичких циљева или потврђивање већ постојеће политичке ситуације. Тако се релативно брзо и без тешкоћа одвијао процес прелаза од заједнице по пореклу на груписање по племенима, даље — до култне заједнице и најзад — до етничке интеграције. Стварање племенских заједница и изградња власти ишли су упоредо са развојем и променама у привредном животу, зависно од тадашњих прилика. Јер, између државе, друштва и привреде постојале су у средњем веку тесне везе узајамне условљености.

Сигурно је да се људи и њихове заједнице доста разликују према временском раздобљу, према простору, народу, пореклу, култури и променљивим приликама развоја. Али у свим варијантама могу се сагледати основне структуре, и оне нам, при упоредној анализи, омогућују да разумемо однос између специфичног и општег. Ако треба да прикажемо облике и снаге државног, друштвеног и привредног развоја средњовековне Србије, корисно је да управимо поглед на друге културе и друштва Европе, да бисмо их поредили.

Ако се постави питање о општеевропској истоветности у типолошком и историјском смислу, увек се изнова може утврдити да се српски средњи век, како то показују и извори његове традиције, може лако укључити у општу слику европског средњег века, пошто се при том узме у обзир извесно закашњење у културном и друштвеном развоју. Уопштено говорећи, Србија је у средњем веку могла лакше држати корак са европским развојем но Русија. Разлоге томе треба, пре свега, тражити у чињеницама да се Србија налазила географски ближе Византији и Светој Гори но Русија, да је у Србији раније дошло до културне и државне интеграције у црквенословенску културу и, најзад, али не на последњем месту, чињеница је да је Србија у свом обалном и панонском подручју имала, такорећи, два отворена прозора према латинском свету. Србија се у средњем веку, како то показују и уметничко-историјска истраживања, налазила у релативно повољној ситуацији у погледу европских утицаја на пољу културе. Непосредна близина Византије овде није засењивала, како је то мислио Ватрослав Јагић, него је давала подстрека и довела до напрегнутости, која је у свим подручјима културе, па и у историографији, изазвала тежњу за властитим стваралачким радом. Чак је и конзервативно монаштво у Србији у средњем веку настојало да створи посебне облике монаштва у оквирима Источне цркве, при чему очигледне примере за то пружа оригинално стапање западних активистичких елемената с источном статичном религиозношћу и посебна врста српског исихазма.

И црквено-политичка оријентација у средњовековној Србији показује у свом развоју велику самосталност унутар црквенословенске заједнице. Ова се чињеница изражава и у историографији, у којој налазимо доказе да је питање црквене оријентације било једнозначно и коначно решено тек у дру-

---

[55] S. Hafner, *Studien*, 37.

гој трећини XIII века у прилог Источне цркве. На основу неких места у старосрпској историографији добија се утисак да је Србија у средњем веку тежила у црквеној политици за тим да добије *самосталан став између Цариграда и Рима.*[56] Тек експанзија према југу, према Македонији, према средишњим подручјима црквенословенске културе, довела је до коначног учвршћивања у смислу источне оријентације.[57] Освајачки ратови XIV века јачали су и унутрашњу организацију српске државе, и на тај начин снажили процес прилагођавања византијском узору, тако да нам на врхунцу тог развоја подухват цара Душана 1346. године да освоји Византијско царство данас изгледа сасвим доследан и органски повезан.

Ову јасну оријентацију према Византији примећујемо не само у историографији него у још већој мери у правном животу, и не на последњем месту, у изванредно богатој преводилачкој литератури са грчког на црквенословенски језик двојезичних писаца на Балкану у XIV веку. Мислим да нам при оцени ових достигнућа још увек смета један национално језички аспект мишљења у погледу оригиналности, који не одговара средњем веку. У делима ових писаца, било да су религиозног, филозофског или историјског карактера, мало се шта од западног утицаја може наћи. Властито гледиште је само једна *варијанта* или *претходни ступањ једног недостигнутог идеала.*

После распада државе Немањића друштвено деградирано монаштво је постало ближе народу и оно је старосрпску историографију, весника српске средњовековне државне идеологије, прилагодило новим приликама. Династички и државноидеолошки системи вредности демократизују се и преобраћају у нови систем вредности идеологије отпора. Истовремено се преносе у нови слој носилаца, у сељаштво. На тај начин је та идеологија могла преживети у вековима туђинске власти, у крилу једне претежно сељачке црквенословенске културе, да би после ослобођења од турског јарма могла ускрснути као матично тло нове национално-културне идеологије.

[56] Уп. Стефан Првовенчани, *Житије Симеона Немање*, изд. Вл. Ћоровић, Београд 1938, стр. 32, 4; став Доментијана према Риму, уп. Доментијан, *Живот св. Симеуна и светога Саве*, изд. Ђ. Даничић, Биоград 1965, 245 и д. Уп. и мишљење Rogošića, Fra Roko, *Prvi srpski arhiepiskop Sava i Petrova Stolica*, Nova Revija, Makarska 8, 1929, 368–389 и Dragomir Maritch, *Papstbriefe an serbische Fürsten im Mittelalter*, Сремски Карловци 1933, 33 ff.

[57] То се јасно види у Душановом Законику.

КАНОН КАО КАТЕГОРИЈА ЕСТЕТИКЕ ЗАСНИВАЊА СТАРОСРПСКЕ ЛИТЕРАТУРЕ

1.0. У последње време у славистичкој медиевистици је уобичајено да се говори о *каноничносѿи* и *канону* и у књижевно-естетском смислу за разлику од канона у теолошком, црквеноправном, литургијском смислу, као и оном на подручју историје уметности. Каноничност и канон се сматрају битним карактеристикама црквенословенске литературе, што значи оних традиција писмености које су Словени у средњем веку стваралачки преузели од узорне византијске културе. Од времена издавања зборника *Актуальны задачи изучения русской литературы XI–XVII веков* с радовима Д. С. Лихачова, О. В. Творогова, затим В. П. Адрианове-Перец,[1] као и од појаве у међувремену више пута објављиване *Поетике древнерусской литературы*, 1979. Д. С. Лихачова, питања која су у вези са каноном староруске литературе представљају широку и увек изнова расправљану тему руске медиевистике. У даљем току тај су проблем у својим радовима обрађивали и руски византолози С. С. Аверинцев,[2] В. В. Бичков,[3] Ј. Н. Љубарски,[4] а на Западу византолози Х. Хунгер (H. Hunger),[5] И. Шевченко,[6] Х. Г. Бек (H. G. Beck),[7] Г. Меѓју (G. Mathew),[8] да поменем само неке међу њима. И Димитрије Богдановић, тако рано преминули српски медиевиста, сматрао је да појмови као што су „византијски књижевни канон",[9] и „канон старословенске литературе"[10] представљају категорије у истраживањима науке о књижевности.

1.0.1. Међународна византинологија пружа данас добро утемељени преглед онога што су нам Византинци завештали на пољу теологије и права, лепе књижевности, на подручју стручних знања, у области ликовних умет-

---

1 *Труды Отдела древнерусской литературы*, 20, Москва 1964.

2 *Религия и литература*, Ann Arbor 1981; исти, *Поетика ранневизантийской литературы*, Москва 1977; исти: *Литературные теории в составе средновекового типа культуры, Византийская риторика*, у: Проблемы литературной теориы в Византии и латинском средневековье, Москва 1986, 5–89.

3 *Византийская естетика*, Москва 1977.

4 *Литературно-естетичке взгляди Михаила Псела*, у: *Античность и Византия*, Москва 1975.

5 *Stilstufen in der byzantinischen Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts: Anna Komnene und Michael Glykas*, Byzantine Studies, 5, 1978, 139–170.

6 *Levels of Style in Byzantine Prose*, XVI Intern. Byzantinistenkongress, Akta 1,1, Wien 1981, 289–312.

7 *Das literarische Schaffen der Byzantiner. Wege zu seinem Verständnis*, Sitzungsberichte der Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-histor. Kl., 294, 4, Wien 1974.

8 G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, London 1963.

9 Д. Богдановић, *Исѿорија сѿаре срѿске књижевносѿи*, Београд 1980, 161.

10 Д. Богдановић, *Сѿара срѿска библиоѿека*, Летопис Матице српске, 408, 43.

ности и материјалне културе у најширем смислу речи, што омогућава да стекнемо у извесној мери поуздану слику о Византији и њеном културном животу. Културне традиције хеленске антике и хеленизма, политичко наслеђе Римског царства и обновитељски дух хришћанства представљали су, као што је познато, носеће стубове византијске културе. Данас се већ могу подробније упознати унутрашњи закони културног стваралаштва Византинаца, могу се схватити статичност и традиционализам, хомогеност и затвореност њихове културе, која, и поред многих противречности и супротности, као динамичко јединство није била лишена унутрашње логике. *Каноничносш* и *канон* су, поред многих других одлика, били битни елементи византијског схватања уметничке и литерарне делатности. Што се тиче става Византинаца према уметничком делу, владала су, у поређењу с данашњим суштински другачија схватања у погледу структуре, комуникације и рецепције дела; особита квалитативна објективност одређивала је однос форме према садржини, стил је деловао као прописана анонимна принуда код сваке, па и овде присутне уметничке слободе. Однос аутора према делу био је, такође, другачији: у начелу су недостајале представе о оригиналности дела. Стога се није толико тежило оригиналности као на Западу, већ много више традиционалности, која је за Византинце била најбоља легитимација, најсигурније јемство за исправност мишљења, за лепоту стила и вредност текста. У тако статичној култури, каква је била византијска, мерило вредности није било оно што је ново створено, већ оно што је у облику традиције, као заједничко духовно добро непромењено настављало да живи.[11] На тај начин је традиционализам, уобличен у литерарни канон, одређивао могући репертоар списатељских могућности. Тај традиционализам је гарантовао ону зачуђујућу затвореност византијског литерарног света. Осим тога, држава и црква у Византији нису никада биле непријатељски супротстављене, као што ни византијско образовање није никада намерно било лаицистичко, античка мисао једва да је самостално негована и усавршавана, независно од захтева хришћанског погледа на свет. Античко образовање нигде није било тако тесно повезано са хришћанском свешћу као што је то био случај управо у Византији. У византијском књижевном свету владао је другачији однос између литерарног дела и његове публике, механизми међусобних контаката су били далеко делотворнији но што је то у данашњим традицијама писмености. Као што је комуникација, тако је и рецепција у знатно јачој мери била социјално одређена и функционално опредељена. Ритуално извршење и функционални задаци обликовали су профил књижевних врста, стилистичка средства, ритам, облике стихова и строфа, општа места и мотиве, као и литерарне слике света. И ако се хиљадугодишња византијска култура посматра као јединствена културно-историјска епоха, онда нас чуди одсуство осећања за развој у времену, у литератури је то нарочито недостатак развојем условљеног смењивања једног стилског правца другим, једне норме другом, како је то било уобичајено на Западу.[12] Византијско књижевно стваралаштво је

---

[11] E. von Ivánka, *Rhomäerreich und Gottesvolk*, München 1968, 90–97.

[12] Уп. Д. С. Лихачев, *К изучению художественных методов русской литературы XI–XVII вв.*, у: Актуальние задачи изучения русской литературы XI–XVII веков, 1964, 15 (Труды Отдела древнерусской литературы, 20).

стога свој примарни задатак видело у сталном ширењу и повећању могућности формалног приказа сопствених духовних вредности и то увек у све израженијим облицима, који су онда остајали фиксирани да би се затим као једном остварена вредност, по могућству непромењени, даље морали чувати. Ова извесна анисторичност, одсуство осећања за хронолошку дистанцу и историјски развој, омогућила је у књижевној пракси и теорији, поред нормалних секвенци понављања догађаја стављених у објективне перспективе, латентно повезивање Овог и Оног света у једну целину, временско антиципирање догађаја, као и уопште деловање људи у једном статичном свету. Све је то дозвољавало да се вишеструко прошире димензије литерарних „хронотопа", да употребим израз М. М. Бахтина.[13]

Даљу карактеристику византијске књижевности чине могућности симултаности стилских слојева. Ако је у византијској књижевности постојала извесна архаичност, како је то утврдио С. С. Аверинцев, она није била пролазни стадијум развитка и, ја бих додао, нити временски ограничени владајући литерарни правац, него стално присутна књижевна појава или могућност, која се увек изнова јављала у литерарном стварању. То исто важи и за „класику", то јест за литературу високог стила и интелектуалних захтева. Као пример симултаности стилских праваца С. С. Аверинцев пружа истовремени књижевни утицај мајстора високог стила Јована Дамаскина и аутора народски писаног „Лимонара" („Луг духовни") Јована Мосха.[14] Што се тиче унутрашњих закона византијске књижевности, треба увек имати на уму да су основне категорије византијске естетике слика, симбол, лепо, канон, у ствари биле, по својој суштини, гносеолошке категорије, јер су чиниле основу византијске спознаје и то у једном свету у којем су дух и вера још увек представљали јединство. Најзад, реч је о свету који је од самог почетка сам себе схватао као нешто довршено, окончано, који је такорећи сам у себи почивао и који се у општој динамици и разноврсности формалних сликовитих уобличавања, чије је могућности до краја знао да искористи, сам повиновао *каноничности*, то јест садржајним категоријама чврсто повезаним у објективност.

1.0.2. Овде само назначене основе византијског културног живота и, не на последњем месту, ауторитет претензија тога царства и његовог друштва на сакралност, били су као створени да страним архаичним народима представе те културне традиције као узорну културу, која заслужује да буде подражавана и да јој се тежи. Иначе би данас била неразумљива историјска чињеница да је та култура деловала као узор на тако пространом подручју и у дугом трајању. То дејство у смислу узора исто тако не би било толико плодоносно да тај свет није располагао одређеним културним и цивилизаторским нивоом, који је високо превазилазио све оно што се налазило у суседству. Поред тога, не бисмо могли да објаснимо зашто византијски свет није претворио архаичне народе, који су се подвргли акултурацији, у пасивне подражаваоце страних облика живота, већ их је — као што је то било у нашем случају — подстакао на стваралачко прихватање истих. Средњовековна цркве-

---

[13] М. М. Бахтин, *Вопросы литературы и естетики*, Москва 1975, 234.

[14] С. С. Аверинцев, *Византийская риторика*, у: *Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье*, Москва 1986, 37.

нословенска култура коју су створили Бугари, Руси и Срби без међусобних сметњи у комуникацији и рецепцији, представља једну културно-типолошку целину, која се убраја међу најзначајније плодове тог стваралачког прихватања византијског културног добра, при чему бих свесно желео да ставим тежиште на оно „стваралачко" у томе процесу. У својим радовима тај процес обично означавам Аристотеловим појмом *ен<u>т</u>елехије*.

1.0.2.1. Ен<u>т</u>елехија је код Аристотела означавала остварење способности и могућности садржаних у бивствујућем, при чему се ту подразумева и стање, односно процес остварења, каткад и сам остварујући моменат, који онда као форма стоји насупрот материји као само могуће. Ентелехија значи, затим, форму која се остварује у материји. Код Аристотела појмови *ен<u>т</u>елехија* и *енергија* нису сасвим доследно раздвојени, али се ипак тежи томе да се под „energeia" мисли на поступак остварења или поступак како се само остварује, односно како дејствује, док се са „entelecheia" мисли на стање постигнутог остварења, другим речима, испуњење и циљ процеса остварења.[15] Примењено на однос између византијске и црквенословенске културе, можемо под ентелехијом подразумевати ону стваралачку снагу и стремљење који су у црквенословенској култури деловали да се страно културно добро, преузето путем угледања из византијске културе, прилагоди властитим могућностима рецепције и потребама; сила, која је руководила процесима селекције и процесима преузимања, која се старала о органској повезаности и усклађености сопственог стваралаштва.[16] Бугари, Руси и Срби у средњем веку нису били у стању, и нису ни желели, да преузму у целини византијске традиције, другим речима, они нису хтели да се изгубе у византијском мору. Њихова тежња је од почетка била усмерена на то да остваре осмишљену редукцију и прилагођавања. С друге стране, опет, код сваког удела прихваћеног страног добра морала се постићи нова плодотворна универзалност, дакле *све<u>т</u> црквенословенске кул<u>т</u>уре*. Тај нови, у поређењу са византијским, релативно сужени карактер постао је симбол недостигнуте целовите византијске културе. Начин на који је спроведено то прилагођавање, да ли у дубину или ширину, да ли у односу на јединствено или типично, монументално или људски блиско, у томе леже особена својства црквенословенске културе. Димитрије Богдановић је кроз састав књижевног наслеђа црквенословенске литературе код Срба јасно открио основне одлике старосрпске рецепције византијског културног добра.[17] У односу на те токове рецепције, којима је управљала стваралачка снага ентелехије, приметна у свим слојевима делатности у области културе, неопходно је да разликујемо предмет од процеса остварења. Посматрано са становишта предмета, спознаја једне ствари је утолико истинитија уколико он суштински одговара и уколико је сразмерно добро уређен и усађен у свест, док са становишта испуњења, спознаја једне ствари је утолико истинитија уколико субјект суделује у акту спознаје дубљим и специ-

---

[15] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter, 2, Stuttgart 1972, 506–510.

[16] S. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastichen Historiographie*, München 1964, 17, 18.

[17] Д. Богдановић, *Ис<u>т</u>орија с<u>т</u>аре ср<u>п</u>ске књижевнос<u>т</u>и*, Београд 1980, 61–88; исти, *С<u>т</u>ара ср<u>п</u>ска библио<u>т</u>ека*, Летопис Матице српске, 408, 5, 405–432; 6, 588–620.

фично тачнијим доприносом, уколико се одговарајуће равни потпуније уклапају у страно добро, уколико се једна индивидуалност тачније и снажније залаже у рецепцији и у проналажењу истине.[18] На тај начин квалитет рецепције зависи од тога у којој мери властито живо биће учествује у спознаји. Није довољно да се садржај стране културе „схвати", него се у њој треба потврдити, треба у томе нешто постићи и сам нешто постати. Тако спознавање може да се прошири до реалног збивања и остварења егзистенције на вишем, квалификованијем нивоу и на тај начин може да досегне пуновредне облике *стваралачке рецепције*.

1.1. У *црквенословенској ентелехији* каноничност узорне византијске културе играла је извесну улогу, припремала је неопходне образовне садржаје, утврђивала њену хијерархију, пружала методе рецепције и усмеравала реализацију одговарајућих облика властитог остварења у оквиру тих система. Судећи по плодовима те стваралачке рецепције, спознаја византијског образованог света и његових вредности код Јужних и Источних Словена била је свакако свеобухватна и обимна. Можда није била подједнако делотворна у свим слојевима делатности у области културе; у канону естетике ликовних уметности, на пример, била је несумњиво јаче изражена[19] него у књижевном канону, јер су ту, ипак, свет сопственог језика и властита језичка слика света знатније могли да допринесу тенденцијама индивидуализирања него што је то био случај у ликовним уметностима. Али, и у црквенословенској литератури, а сходно томе и у старој српској књижевности као интегралном делу црквенословенске културе, непрекидно је била будна и жива свест о византијском литерарном канону и то не само у спознаји аксиолошких система него и у налажењу праве перспективе према узорима, као и у властитом стваралаштву, прилагођеном систему. У старој српској књижевности ипак се не могу установити тежње било каквог издвајања из византијског света. Сваки српски писац је настојао да своје књижевно стваралаштво у потпуности потчини естетичким законима црквенословенске књижевности. Српски средњовековни аутори су сматрали да имају право да своје текстове, које су писали према традицијама византијског односно црквенословенског књижевног канона, ставе напоредо с функционално одговарајућим византијским делима, на место које им припада у византијском систему културе, а у циљу истицања свога српства.[20] Дакле, они су себе сматрали равноправним сарадницима у космосу византијске односно црквенословенске културе. Њихова литерарна достигнућа су представљала пуновредне плодове активног прихватања и спознаја нових културних система у којима су се они изнова остваривали. Њихова књижевна делатност је била прожета стваралачком рецепцијом византијског естетског канона, штавише, стара српска литература дугује свој опстанак византијском естетском канону. У сваком случају, овде бих тврдио, и то такође спада у особености византијског схватања уметности, да је данас византијски канон знатно лакше препознатљив у својој цр-

---

[18] R. Guardini, *Christliches Bewusstsein*, München, 40, 45, 150, 184.

[19] В. В. Бычков, *Византийская естетика*, Москва 1977, 146–165.

[20] Д. Богдановић, *Стара српска библиотека*, Летопис Матице српске, 405, 610–620.

квенословенској перспективи рецепције, дакле, у свом редуцираном облику, него искључиво у византијској перспективи, јер византијска литература представља далеко динамичнију и знатно слојевитију целину, са великим амбиваленцијама између претензија и праксе.[21]

1.2. Сваки истраживач историје старе српске књижевности се налази суочен са тешко решивим питањем — како је било могућно да такорећи преко ноћи, на почетку XIII века, српско литерарно стваралаштво ступа у црквенословенски свет културе са тако сазрелим делима какве су обе биографије Стефана Немање. Владимир Мошин је у своме темељном раду *О периодизацији руско-јужнословенских књижевних веза*, 1962, помоћу пописа збирки показао потпуно одсуство словенских рукописа на Балкану до краја XII века.[22] Он то стање доводи у везу са систематским уништавањем словенских рукописа, глагољских колико и ћирилских, на томе простору. Димитрије Богдановић тврди у својој *Историји старе српске књижевности*: „Празнина у јужнословенском рукописном наслеђу је за тај период заиста упадљива."[23] Владимир Мошин је поредио стање јужнословенских рукописа из XI и XII века са стањем руских рукописа из истог времена и утврдио да се за XII век може доказати постојање преко 80 руских рукописа, док се у јужнословенском простору не може наћи ниједан рукопис. Све што се може наћи из тог времена, то јест из XI и XII века, било би оно са словенске периферије; на Светој Гори, у Јерусалиму, на Синају и у Русији. Тек су последње године XII века представљене двама значајним ћирилским рукописима српске редакције црквенословенског језика, и то су Мирослављево јеванђеље (1185) и Вуканово јеванђеље (између 1197. и 1199). Недостатак већег броја јужнословенских рукописа из XI и XII века у данас познатим рукописним збиркама, према оцени Димитрија Богдановића, ни у ком случају не значи да је у то време или при крају те епохе дошло до изненадног прекида континуитета рукописне традиције црквенословенских текстова. Јер, и то што је посведочено у почетку само у Хуму и у Рашкој као остатак једне традиције са средиштем на другом подручју, доказује нам, како то закључује Димитрије Богдановић, да је постојала континуирана и аутохтона јужнословенска традиција ћирилометодијевских текстова, потеклих претежно из Охридске школе, која је онда послужила као матица другим рукописима, који су откривени ван Србије.[24] У прилог литерарном континуитету говори, према Богдановићу, и континуитет словенског монаштва, свештенства и литургијског живота, што претпоставља и континуитет црквенословенске литературе, у најмању руку у оном обиму који је познат из времена Климента и бугарског цара Симеона.[25] Човек се мора сагласити с Димитријем Богдановићем да у старој српској књижевности не би било XIII века да му није претходило неких 200 година, два века који су створили услове за такав развој црквеносло-

---

21 С. С. Аверинцев, *Поэтика ранневизантийской литературы*, Москва 1977, 237–249.

22 В. Мошин, *О периодизацији руско-јужнославенских књижевних веза*, Слово, 11/12, Загреб 1962, 66, 67.

23 Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 1980, 124, 125.

24 Ibid., 124–126.

25 Ibid., 127.

венске литературе и пружили правац новог развоја[26] и који су у оквирима рецепције узорне византијске културе потврдили поглед на свет и формални карактер. У претходно протекла два века на одговарајући начин су модификовани елементарни систем врста, у основним цртама, и књижевни језик.

Изузетан значај XIII века у историји старе српске књижевности био је и остао неспоран код свих истраживача.[27] И свети Сава и Стефан Првовенчани су оснивачи црквенословенске књижевности српске редакције. Они су не само у потпуности прихватили византијски естетски канон, него су се сами кроз њега потврдили и остварили, другим речима, они су као први српски писци извршили *активну рецепцију византијског књижевног канона*. То важи за укупну ширину књижевног рада обојице писаца, колико за литургијско код Саве толико и за хагиографско код Стефана Првовенчаног, при чему су, посматрано са становишта естетског канона, та два подручја неодвојива. Лични квалитет хришћанске свести и генијалност ове двојице оснивача старе српске књижевности, као органског дела црквенословенског, стоје пред нашим очима, научно признати од многобројних истраживача у области теологије, историје, филологије и науке о књижевности. Истина је, као што је познато, многострука и свако ново научно остварење изазива ново питање, а свако ново питање потенцира следеће у служби истине, коју никад нисмо у стању потпуно да схватимо.[28] Међутим, свако време, условљено напретком научног погледа на свет, доноси собом нове аспекте којима се можемо приближити истини. То размишљање даје ми право да и ја у нашем случају, при вредновању књижевног животног дела светог Саве и Стефана Првовенчаног, поставим даља питања да бих на тај начин, из данашње научне ситуације, пружио мали допринос потпунијој спознаји њихових дела.

1.2.1. Горе сам покушао да изложим особеност византијске уметничке и литерарне каноничности и канона. Моје размишљање је било усмерено на то да су сакралност византијског света, карактер византијске естетичке и литерарне каноничности с њеним унутрашњим и спољним формама, наравно заједно с многим другим чиниоцима, могли у првој половини XIII века да пруже нарочито повољне предуслове за остварење књижевног идентитета. Високи интелектуални ниво византијских културних вредности, затвореност византијског културног света, и с друге стране, спољна вишеслојност, а пре свега горе поменута симултаност стилских ступњева, одсуство развоја у смислу прогресивних промена литерарних праваца, све те особености су пружале првим српским писцима XIII века разноврсне могућности да за себе пронађу књижевне моделе, који су одговарали њиховом степену развоја, које су сразмерно спознаји могли да прихвате и у којима су стваралачки могли да држе корак. Иначе би биле непремостиве дивергенце између сопственог нивоа и страног нивоа и разлике међу развојним путевима несавладиве. На

---

26 Ibid., 140.

27 Д. Богдановић пише о XIII веку српске литературе, „не само нова него и главна етапа конституисања српске средњовековне књижевности", ibid., 141, 142.

28 K. R. Popper, *Objektive Erkenntnis*, Hamburg 1973, 70–74; „Die Aussage, die Wissenschaft strebe nach Wahrheitsähnlichkeit hat einen beträchtlichen Vorteil vor der vielleicht einfacheren Formulierung, die Wissenschaft strebe nach Wahrheit."

тај начин су стилска вишеслојност и формална динамика византијског канона нудили углавном повољне претпоставке за процесе ентелехије. Савина биографија ктитора, његова Служба, као и Немањина биографија Стефана Првовенчаног, уклапају се не само у систем византијског естетског канона већ и у канон ондашње црквенословенске литературе, која је имала нарочито живе унутрашње комуникације и у којој је руски удео био посебно велики. Сава повезује масивну, тешку дословност црквенословенског језика у форму јаснијих и једноставнијих састава, у семантичким пољима преовлађује поједностављени исказ, као што је то био случај у раној епохи црквенословенске литературе. Текстолошки посматрано, у биографији родоначелника литерарни конституенти врста, названи „текстеме", прилагођавају се византијском естетском канону ктиторских биографија. Синтактичка матрица, као семантичка функционалност свих других фактора, одговара црквенословенском језичком систему онога времена. Што се тиче елемената композиције, ту се стваралачко достигнуће огледа у оригиналном стапању великих делова текста једне повеље, једног монашког житија, сачињеног на основу личног доживљаја, извештаја о транслацији и вероватно елемената који су потицали из усмене племенске и породичне литературе, оно *што је довело до стварања нове књижевне целине у смислу византијске каноничности*. Управо у томе склапању тих елемената према прописаним законима, ја видим доказ пуновредне стваралачке рецепције. Слично се може рећи о хагиографији Стефана Првовенчаног, која на равни текстема такође одговара византијском естетском канону, користи семантичке структуре у смислу црквенословенских традиција и у композицији је подједнако оригинална и стваралачка као Савина. Што се тиче перспективе, обојица аутора су своје текстове ставили на право место у црквенословенској литератури. Они су тиме остварили, према законима ентелехије и према начелима византијске и црквенословенске каноничности, активну и, како сам је ја горе назвао, исто тако стваралачку рецепцију црквенословенског и византијског културног добра у циљу представљања свог идентитета.

О ПИТАЊУ ТИПОЛОШКИХ И СТИЛСКОИСТОРИЈСКИХ ПРОМЕНА У СТАРОЈ СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

Ако се, насупрот репродуктивној уметности, уметност средњега века тумачи као једна по садржају и форми објективна, традиционална и за одређену заједницу везана *семантичка уметност*,[1] онда из тога, у ужој области средњовековне књижевности, исходе аспекти, који, са једне стране, упућују на разграничење према културноисторијском и идејноисторијском начину посматрања, а са друге, истичу историју форме као стварни задатак научног истраживања.[2]

Под овим аспектима је бављење књижевном баштином средњег века, код нас и у свету, доспело данас у један стадијум, који је битно одређен настојањем да се објективно спозна сам предмет. Преовлађује уверење да је и код средњег века, како је то једном формулисао Бекман (P. Böckmann), књижевнонаучни рад везан за текст, да од њега полази и да се њему враћа, при чему, наравно, текст ваља разумети као садејство духа и језика и као вишедимензионалну културну творевину у свеобухватном животном склопу и смислу тог доба.[3] Сходно томе, у првом плану књижевнонаучног интересовања данас поново стоје језичке и формалне структуре.[4] Анализа њихове историчности и разоткривање њихове повезаности са одговарајућим језичким капацитетом сматра се најпречим задатком.[5] При томе се историјски фактографски садржај средњовековне књижевности схвата више симболично, као маркирање историјских повезаности и слике света из којих човек у средњем веку поима свој живот, и упућује се на једну раван која лежи између идеје и историјске стварности, између акције и рефлексије.[6]

---

1 Уп. H. Kuhn, *Dichtung und Welt im Mittelalter*, Stuttgart 1959, 1–14.

2 Уп. P. Böckmann, *Formgeschichte der deutschen Dichtung, I: Von der Sinnbildsprache zur Ausdruckssprache*, Hamburg 1949, 7–17.

3 P. Böckmann, *Formensprache*, Hamburg 1966, 461.

4 Превидело се и код нас да је већ Фран Миклошич у науци о књижевности заговарао формалну анализу, када се, 1890, у својој расправи *Die Darstellung im slawischen Volksepos* (Denkschr. d. Wr. Akad. d. Wiss., 38, 3. 1890, 6) определио за принцип по којем у уметности облик значи све, а садржај ништа. И Миклошич је још додао „као што мисли један славни писац". Овде мора да је мислио на Фридриха Шилера, који је у својим писмима о естетском образовању писао: „У истински лепом уметничком делу форма чини све, а садржај ништа" (22. писмо, цит. према *Schillers Werke*, XII, 1, 286 = *Deutsche National-Literatur*, 129).

5 На четрнаестој страни у горе наведеном делу *Formgeschichte der deutschen Dichtung*, Бекман је сковао формулацију: „Имамо пред собом особени наизменични утицај између људског саморазумевања или самоанализе, с једне стране, и песничког језика форми, са друге, који у исти мах одређује питање правца нашег посматрања."

6 S. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, München 1964, 10–18.

Када је, пак, реч о савременим разматрањима књижевноуметничких форми средњега века у области славистике, ту се водећа улога, без икакве недоумице, мора признати руским научним истраживањима. Од зачетничког рада *Об особенностях формы русских воинских повестей*, који је А. С. Орлов објавио 1902, преко дела научнице В. П. Адриановe-Перетц,[7] све до најновијих публикација И. П. Еремина[8] и Д. С. Лихачева[9] — више од пола столећа руској славистици полази за руком да нађе нове приступе тумачењу уметничке форме староруских списа и тиме још дубље продре у спознају њене суштине. Руска наука нам још од времена М. Н. Сперанског[10] непрекидно предочава да у књижевном слоју средњовековних књижевности Источних, и доброг дела Јужних Словена, имамо посла са надређеним *црквенословенским семантичким јединством*, у којем је национални елемент, ако се као такав уопште може означити, могао да створи, искључиво локалним, историјским и садржајно мање релевантним језичким датостима обликоване, варијанте унутар једне јединствене *средњовековне књижевности на црквенословенском језику*.

Националне редакције коришћеног књижевног језика нису, као што је познато, представљале препреку за књижевну комуникацију. Другачије су, наравно, ствари стајале са усменом књижевношћу. И када је реч о теорији књижевности, за српску и бугарску средњовековну књижевност важи принцип који је поставио И. П. Еремин за староруску књижевност, наиме, да је историја ове књижевности пре историја књижевних родова једног јединственог, управо црквенословенског типа књижевне културе него што би то могла бити историја књижевних струја.[11]

А шта треба разумети под појмом књижевног рода у средњовековној књижевности Источних и Јужних Словена? Одговор на ово питање заузима данас релативно широк простор у славистичким дискусијама. У суштини је ту реч о томе да је нормативна класификација, која води јасној систематици, али при том врши насиље над карактером дела, супротстављена једној емпиријски дескриптивној класификацији, која само уз велике напоре може досегнути јасну систематику. У начелу је, међутим, јасно да се класична схема три главна рода, лирике, епа и драме, не може сматрати задовољавајућом у црквенословенској књижевности, јер пре свега не оставља простора верској и сталешкој употребној књижевности, дидактици и религиозној поезији. Социјална и функционална везаност средњовековне књижевности захтева сама од себе сопствену „природну" жанровску законитост, која се у првом реду мора управљати према одговарајућем типу на који се у уметничком и социолошком погледу односи.[12] Да би се превладале тешкоће класификације поје-

---

[7] Као репрезентативан за многе радове нека буде наведено само: В. П. Адрианова-Перетц, *Очерки поэтического стиля древней Руси*, Москва–Ленинград 1947.

[8] И. П. Еремин, *Литература древней Руси*, Москва–Ленинград 1966.

[9] Као последњи рад може се навести: Д. С. Лихачев, *Поэтика древнерусской литературы*, Ленинград 1967.

[10] М. Н. Сперанский, *Из истории русско-славянских литературных связей*, пон. изд., Москва 1960.

[11] Уп. И. П. Еремин, о. с., 240.

[12] H. Kuhn, o. c., 41.

диних типова радионица и употребних облика којим обилује средњовековна књижевност, данас се говори о *структури појединих родова* и *жанровским системима* у синхронији и дијахронији.[13]

И покушај да се унесе ред међу родове помоћу термина који су у оно време употребљавани у текстовима, није, као што је познато, довео до задовољавајућих резултата ни у руској науци ни у другим филологијама.[14] Тако су се у староруској књижевности термини показали сувише нестабилни и сувише зависни од ситуираности самога текста и његове употребе. Често се исти текст јавља под другим именима, а тих имена, ако се направи егзактан попис, има, по речима Д. С. Лихачева, на стотине.[15] Слично стоје ствари и са старом српском књижевношћу. Чак ни у старим српским хагиографијама, које за свој настанак највећим делом захваљују дворској историографији, нема јединства у називима и именовању: Сава, на пример, означава биографију свога оца као **житиѥ** и додаје објашњење **каково бысть поѣдь богомь и чловѣкы**. Стефан Првовенчани, његов брат, користи, у складу са овим тумачењем и ослањајући се на грчке узоре, два појма, **житиѥ и жизнь**, то јест, натприродни и природни живот. У зборнику Данила II, биографије српских краљева и епископа имају различите ознаке: **житиѥ, житиѥ и повѣсти, житиѥ и жизнь, сказаниѥ о житии, памѣть** и др.

Тешкоће са којима се срећемо при систематизацији родова у средњовековној књижевности довеле су научнике на помисао како је за књижевност оног доба уопште карактеристично да познаје више књижевно неоформљених жанрова, при чему, по мишљењу И. П. Еремина, такозвано *деловое назначение* изазива *обособленность* таквих међуродова.[16] Ако се код жанровске класификације, у средњовековној књижевности уопште узев, а у руској понаособ, помиримо са постојањем таквих мешовитих типова, онда нам још увек остају неуврштени посебни облици источне верске и дидактичке употребне књижевности, као и књижевни узорци различитих кодекса, такозвани *сборники*, који се опиру свакој систематизацији. А управо у погледу оријентисања према животу и свету одређених социјалних група, ови зборници често спајају различите ствари и садржајно и стилски нове целине које имају засебну традицију.[17]

Разноврсни феномен црквенословенске књижевности средњега века у руској, бугарској и српској редакцији познаје, као што смо горе већ нагласили, жанровски гледано велики број посебних типова, хетерогених по настанку, садржају, стилу, језику и социјалном одређењу. Никада се, вероватно, неће остварити беспрекорно уклапање ових типова у систем, који би се могао пројектовати на једну раван. Да би се у таквој ситуацији ипак дошло до неког историјског реда, указује нам се, по мом мишљењу, један пут који је Хуго Кун препоручио немачкој филологији, наиме, да се, полазећи како од поједи-

---

13 Уп. С. Волман (S. Wollman), *Система жанров как проблема сравнительно-исторического литературоведения*, у: *Проблемы современной филологии*, Москва 1965, 345, и Д. С. Лихачев, *Поэтика древнерусской литературы*, Ленинград 1967, 40 и д.

14 Уп. H. Kuhn, о. с., 45 и д.

15 Уп. Д. С. Лихачев, о. с., 43.

16 Уп. И. П. Еремин, о. с., 241.

17 S. Hafner, о. с., 16. — Типични примери за то су оба *Изборники Святослава* 1073. и 1076.

начних дела тако и од укупности стања и развоја, методски одреди предметност, како би се на тај начин дошло до једног историјски стварног реда и поретка, до „природног система“, и до проницања у његов историјски развој.[18] За овај поступак Х. Кун нуди три различите области историјских устројстава, које, употребљене као чврсти оријентири, треба да омогуће природну систематизацију литерарних појавних облика у одговарајућој књижевности. То су *питање књижевног типа*, *питање језичке и стилске слојевитости* и *проблем ентелехије*. И Д. С. Лихачев, суочен са истом ситуацијом у својим истраживањима и анализама, препоручује сличан начин рада за староруску књижевност: пошто се, како пише, у одговарајућој епохи књижевнога развоја, жанрови књижевности под утицајем свих променљивих величина издвајају и различито именују, поставља се за историју књижевности задатак да истражи не само жанрове, него и принципе према којима се врши подела родова.[19]

Покушаћемо да на примеру старе српске књижевне традиције у кратким цртама покажемо делотворност горе наведених принципа сврставања унутар црквенословенске књижевности. Као пример нека послужи *биографија владара*, један по пореклу и функцији прилично самосталан, засебан облик у старој српској књижевности.

Прототипом старих српских биографија владара, који је, као што је познато, у исти мах означио њен почетак и њену норму, може се сматрати биографија Стефана Немање, коју је саставио његов син Сава. Имајући у виду њене садржајне и формалне изворе, ова прва биографија спаја елементе византијских и црквенословенских повеља (аренга и нарација), црквенословенску монашку легенду, књижевну (хроника) и поткњижевну историјску епику (породична и кућна књижевност) у један садржајно и формално нов *књижевни тип*, који није само у српској биографији засновао једну традицију, делотворну све до XVII века (Пајсије), него је трајно утицао и на староруску биографику и епику.[20] Својевремено сам покушао да заснивање овог посебног облика доведем у везу са такозваном династијском легендом раног европског средњовековља, са којом се сусрећемо у легенди о Венцелу–Вацлаву, у легенди о браћи Борису и Глебу и, на ужем подручју славистике, у легенди о Јовану Владимиру код Дукљанина.[21]

Наравно да постоји могућност уклапања старе српске биографије владара као неког медијалног жанра између црквенословенске хагиографије и световне историографије, али садржајни и формални елементи који творе традицију, а пре свега њена династијска и друштвеноидеолошка укотвљеност, ступају, као што сам покушао да покажем,[22] у тој мери у први план, да би над карактером тих текстова било извршено насиље ако у њима не бисмо

---

[18] H. Kuhn, o. c., 46.

[19] Д. С. Лихачев, *Поэтика древнерусской литературы*, о. с., 40.

[20] S. Hafner, *Studien zur altserb. dynastischen Historiographie*, 15 и д.; А. С. Орлов, *Древняя русская литература XI–XV вв.*, Москва–Ленинград 1937, 235 и д.; Д. С. Лихачев, *Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России*, у: *Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике*, Москва 1960, 95–151.

[21] S. Hafner, o. c., 40, 43, 76 и д.

[22] Ibid., 75 и д.

видели самосталан књижевни тип у оквиру старе српске, односно црквенословенске књижевности.

Поред одређених мотива јавља се низ топоса који стално искрсавају као маркантне садржајне и језичке константе овог типа, а делимично и као ознаке погледа на свет писаца и публике. На пример, топос легитимитета власти, божанског налога, топос милости Божје, харизме предака, идеалног стања власти итд. Ова општа места ће, додуше, претрпети у току времена неке стилистичке измене, али њихов мисаони склоп и појмовни језик остаје непромењен, и он ураста у сасвим другачије саздане жанрове српске барокне књижевности, као што је то случај код Јована Рајића, или чак у традицију усмене књижевности.

Други горе наведени принцип сврставања у жанровској класификацији средњовековне црквенословенске књижевности, питање *књижевних слојева*, које Хуго Кун назива слојевима литерарне свести,[23] не јавља се у старим српским биографијама владара у оној мери у којој је то случај са староруском књижевношћу, где се црквенословенском књижевном слоју супротставља један књижевно обликован слој усмене књижевности на народном језику. Али се и у старој српској књижевности могу прецизно установити два слоја литерарне свести, један *црквенословенски књижевни слој*, са порозним границама према фонетским и морфолошким особеностима народног језика, и један *некњижевни слој народног језика*. Питање међусобних односа и повезаности ова два слоја тешко је разрешити у старој српској књижевности зато што се оба слоја на различите начине прожимају, што свако дело показује другачију слику тог преплитања и што сваки од ових слојева, у лексици и начину исказивања, представља, зависно од провенијенције, једну компликовану структуру језичких равни. Када црквенословенски књижевни слој преузима средства изражавања из литургијског језика, библијске епике и лирике, из традиција византијско-црквенословенског правног и државног језика, онда нам се слој народног језика усмене традиције указује као сабирно место славјанских остатака, заосталих утицаја из времена сеоба народа, делова једног општеевропског слоја приповедне књижевности, античке баштине и јужнословенског родовског наслеђа. Када је реч о пореклу појединих мотива, топоса и формула, мора се узети у обзир да је један део њих првобитно могао да припада обама слојевима и да је у конкретној примени доживео само одговарајућу ревалоризацију; у таквим случајевима питање порекла ће остати нерешиво, а само ће питање интендираног и реалног дејства наћи одговор. Непрекидно је, међутим, у старим српским биографијама владара, био присутан црквенословенски слој свести као норма. Његове садржајне и формалне структуре давале су ауторима, у њиховим намерама и циљевима, одговарајућа средства изражавања и адекватни инструментариј за развој типолошких односа. У том контексту се с правом може говорити о магнетном пољу садржајних, формалних и језичких позајмица. У једном свету, у којем је ауторитет значио све, а оригиналност ништа, код публике, која се готово искључиво образовала на црквенолитургијској литератури, која је и метафизичку димензију укључивала у свест о стварности, имајући је, такорећи, стално при-

---

23 Уп. H. Kuhn, o. c., 56.

сутну, морале су и ове позајмице, цитати и алузије имати тежину коју ми себи данас тешко можемо да представимо.[24]

У карактеристике књижевног типа ове врсте у старим српским биографијама владара, убрајају се, да наведемо само неколико примера, узајамне везе између представа о Богу и култа владара, уз ослањање на византијску синтезу Бог-цар.[25] Као језичко и књижевно средство томе су послужили топоси везани за паралелне исказе у области хришћанских представа о Богу у црквенословенском слоју. Тако је, на пример, топос из домена владарских врлина, по којем владар има трајну обавезу да свој посед увећа, а изгубљени опет врати, преузет из литургије и на тај начин ауторизован на највишем нивоу.[26]

У црквенословенском преводу литургије светог Василија, читамо: **расточеныѧ собери прельштеныѧ обрати и совокоупи сте твоѥі соборнеі и апостольскеі церкви.**[27]

Ове мисли окупљања и саборности преносе се у старим српским биографијама владара на владаре и користе као топоси.

Код Стефана Првовенчаног читамо у биографији његовог оца:

хотещаго быти божиѥмь промысломь съвькоупителꙗ погыб'шимь странамь Ѿчьствиꙗ ѥго.[28]

и

ꙁемлю свою погыб'шоую съвра.[29]

Код Данила II је паралела још јаснија. У биографији Стефана Драгутина, у зборнику *Животи краљева и архиепископа српских*, налази се место:

пособьствомь бо владыкы твоѥго Христа погыбьшеѥ приобрѣте, и расточеноѥ съвра.[30]

А у биографији Стефана Уроша II Милутина:

съврати ѥлико расточенаꙗ дрьжавы отьчьствиꙗ ѥго.[31]

азь бо недостоиныи име твоѥ приꙁываѥ потьштахь се съврати расточена вь ждрѣбии дрьжавы моѥѥ.[32]

Слично је и са топосом именског појма у старим српским биографијама владара, тачније речено, са топосом везаним за представе о имену, које превазилазе значење и функцију пуког именовања. Наизменични односи између представа о Богу и средњовековни култ светитеља и владара представљају и овде мостове који омогућују позајмицу паралелних библијских места са култом именовања из црквенословенског књижевног слоја ради династијске биографике. И у овим случајевима су библијска места трансформисана у топосе књижевног типа.[33] Од великог броја постојећих места која мо-

---

24 Уп. S. Hafner, o. c., 63, 83 и д.

25 Уп. H. Hunger, *Prooimion* (Wiener byzantinische Studien 1), Wien 1964, 49 и д.

26 S. Hafner, o. c., 106 и д.

27 Цит. према: *Служебник*, София 1928, 204.

28 Уп. *Светосавски зборник* 2, Београд 1939, 18.12–13.

29 Ibid., 23.11–12.

30 Уп. *Животи краљева и архиепископа српских*, изд. Ђ. Даничић, Загреб 1866, 50.13–14.

31 Ibid., 105.22.

32 Ibid., 108.18–20.

33 S. Hafner, o. c., 109 и д.

гу послужити као доказ, упутићемо овде само на једно место у првој биографији Стефана Немање, које ће доцнији писци користити као клише. Цитат из Павлове Посланице Филипљанима 2, 9.10 гласи: „За то и Бог њега повиси, и дарова му име које је веће од сваког имена.“ Сава то на следећи начин преузима за свога оца:

Тѣм же и Богъ прѣвъзнесе и дарова емꙋ име, еже паче въсакогѡ имени, имени его въси езыци поклѡнише се.[34]

Топоси именског појма, односно култа могу се, као што знамо, наћи у свим биографијама старе српске књижевности; поред утицаја византијско-црквенословенског књижевног слоја, који је представљао узор, за то се свакако могу сматрати одговорним и архаични симболи и слике доживљаја.

Бројне могућности таквих или сличних текстуалних „преузимања“ пружа и старозаветни мисаони свет хебрејске племенске културе. Већ се на основу једноставног прегледа библијских цитата старих српских текстова показује превага Старога завета у односу на Нови.[35] Нема никакве сумње да је, у социјалном и културном погледу, водећим друштвеним слојевима Срба у средњем веку био ближи архаични свет Старог завета. Пример који ће представљати узор таквих језичких и садржајних позајмица из Старог завета у књижевним настојањима старих српских биографија нуди поново прва биографија Стефана Немање. То је савет који отац на умору даје својим синовима Стефану и Вукану. Овај, у свету патријархалног породичног живота важан догађај, Сава заодева као целину, језички и садржајно, у једну за то веома погодну старозаветну ситуацију у којој се налази најмудрији од свих краљева у Старом завету, Соломон, и тиме додељује овој сцени највишу ауторизацију која му је стајала на располагању.[36] Аутор је, при том, у тој мери присвојио мисли и језичко рухо тог библијског места да је то морало изазвати утисак као да сам Соломон говори кроз уста Стефана Немање.[37]

Литургијска и библијска раван црквенословенског књижевног слоја свести нудила је, захваљујући своме ауторитету у средњовековном духовном свету, различите могућности и за стварање литерарних топоса. Као оно што је, по свему судећи, одредило смер таквих текстуалних позајмица, послужио је литургијски енкомион у хагиографији.[38]

Језичка раван световне историјске литературе црквенословенског литерарног слоја, која је претрпела византијски утицај, представљала је парадигму за приказивање ратних догађаја, дипломатских акција, церемонијала у старим српским биографијама владара.[39] Тешко је, међутим, рећи до које мере су овакви узори у свести публике били присутни и као типолошки односи

---

34 Уп. *Сӣиси св. Саве*, изд. Вл. Ћоровић, Београд — Сремски Карловци 1928, 152.24–25.

35 Уп. Ст. Станојевић и Ђ. Глумац, *Св. Писмо у нашим сӣарим сӣоменицима*, Београд 1932, XI, XII.

36 S. Hafner, o. c., 69.

37 Уп. исто место у: S. Hafner, o. c., 69.

38 S. Hafner, o. c., 97.

39 На пример, за извештаје о ратним чудесима, извештаје о посетама суседних владара у другој биографији Стефана Немање, за приче о изградњи цркава и манастира, извештаје о државним акцијама, о крунисању краља и др., све садржано у *Живоӣи краљева и архиеӣискоӣа срӣских* и код Цамблака.

делотворни. У сваком случају, они у погледу те функције далеко заостају за религиозном равни. Али, захваљујући појачаном византијском утицају у XIV веку, они све више добијају на простору и значају као књижевни фактор.

Да би се горе наведени поткњижевни слој усменог народног језика, који нам је у старој српској књижевности поглавито познат само у језичком руху српске редакције црквенословенског, приказао у свом садејству са црквенословенским књижевним слојем, недостају, како данас ствари стоје у српској науци о књижевности, готово све претпоставке и предрадње. Неопходан је мукотрпан детаљан рад да би се из текстова издвојили они фондови за које се може претпоставити да *нису* црквенословенског порекла. Велике тешкоће ствара околност да оба ова слоја не теку раздвојено, један поред другог, него се, према закону једне обликотворне воље, међусобно прожимају. Ако добро процењујем ствари, тренутно смо у стању само да местимично укажемо на ове појаве, при чему се као ослонац, поред садржајних, могу узети и стилистички критеријуми, будући да се и у књижевности средњега века усмени ритмички стил битно разликује од писменог. Прилично раним доказом масивног укључивања усмене традиције у књижевну баштину сматра се у српскохрватској књижевности легенда о Владимиру и Косари у *Летопису попа Дукљанина*, један текст који нам стоји на располагању само у латиничној верзији.

У старим српским биографијама владара могуће је на први поглед установити само позајмице из усмене тужбалице, пошто се у њима показује ритмичка подела која се јасно одваја од ритма преосталог дела текста, конципираног у стилу писмене традиције.

Као пример нека послужи тужбалица за Стефана Уроша II Милутина код Данила II:

„О охь мнѣ, сладькыи мои господи
по чьто вь скорѣ раꙁлоучи се оть нась
пастыроу добрыи и хранителю нашь
блажоу многопрѣсвѣтлоѥ лице твоѥ
оꙁарьшеѥ се оть прѣсветаагo доуха
имьже и многораꙁоумьныи свѣть вьсиꙗ намь
и именемь силы крѣпости твоѥѥ
льсть и шетаниꙗ и силы лоукавыѥ
беꙁбожьныихь погань раꙁорише се“ итд.[41]

У тужбалици за бугарским царем Михаилом Шишманом после битке на Велбужду (28. јула 1330), налазимо у *Животима краљева и архиепископа српских* следеће место:

„О любимыи и сладькыи нашь господине, крѣпькыи цароу
тако ли погыбе
и нынꙗ лежиши
не имы никоѥѥ же потрѣбы
оть славы царьствиꙗ ти?

40 S. Hafner, o. c., 43.

41 *Животи краљева и архиепископа српских*, 157.2–7.

гдѣ нынꙗ прѣстоль твои ѕлатыи?
гдѣ слава богатьства твоѥго?
гдѣ многоцѣньнии бисери
твои и каменꙗ драга
и свиты ѕлаты различьны?
гдѣ оубо мысли твоѥ?
вьстани и виждь скрьбь нашоу великоу
и тоугоу приключьшоую се намь дьньсь“[42]

Док у ситуацијама непосредно везаним за усмено песништво, као што је то овде случај са тужбалицом, закони усмене поетике недвосмислено одређују стил текста, дотле се умеци усмене традиције мање појављују у изрекама, фразама и дијалозима, који су, истина, исто тако неизбежно везани за одређену ситуацију или емоције. У већини случајева везани су за представе и појмове архаичног света. Сва је прилика да ћемо морати још интензивније истраживати у којој мери се такозвани једноставни приповедни стил усменог песништва, какав примерице налазимо у старој српској књижевности код Теодосија, може довести у везу са традицијама усмене књижевности.

Али, у којој мери је, у конкретном случају, доиста тешко решити питање провенијенције слоја, нека покаже пример једне фразе.

У биографији Стефана Немање стоји да је Сава са моштима свога оца, како је то обичај да се каже, прошао кроз ватру и воду: **и възьмь аѕь чъстные мощи его и начехь въ поуть шьствовати и ... проидохь глаголемое скрозѣ ѡгнь и водꙋ цѣль и съхраниѥнь и неврѣждень ничимь же.**[43]

Представља ли можда ово место алузију на лустрацију уобичајену у српском народном обреду? Да ли је можда реч о образовној реминисценцији античког романа од Апулеја, у којем је садржан опис мистерија о Изиди и Озирису, или чак о индогерманском мотиву бајке са проласком кроз ватру и воду[44] — или је ова фраза само типолошко позивање на 66 (65) псалам где се у 12. стиху каже „Уђосмо у огањ и воду“? Такво место налазимо, додуше, и у Летопису по Лаврентијевском списку под годином 6677 (1169): „Благословенъ еси Боже, Боже, яко тобою проидохомъ сквозѣ огнь и воду.“[45]

Поред проблема типа и постојања књижевних слојева свести, у средњовековној књижевности улогу игра и питање *ентелехије*. То је она усмереност која је управљала позајмицама, алузијама, издвајањима, преобликовањима, контаминацијама и језичким издвајањима из различитих традиционалних облика, родова, књижевних слојева и стилских равни, и која је, у смислу закона средњовековне историје облика и сталешких и националних потреба, утицала на стварање једне нове норме, једног новог литерарног типа. Ово издвајање је у старој српској књижевности створило литерарни тип старе српске биографије владара са претежно самосталном традицијом. Она почиње са првим двема биографијама Стефана Немање из пера његових синова

---

[42] Ibid., 188.18–25.

[43] *Сӣиси св. Саве*, о. с., 172.21–27.

[44] S. Hafner, о. с., 37 и д.

[45] Цит. према И. И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, 3 стубац 369 (пон. изд., Москва 1958).

Саве и Стефана, и сеже до биографије цара Уроша, коју је написао Пајсије у XVII веку.

Ако кренемо трагом историје овог засебног облика старе српске биографике и покушамо да спознамо законе развитка садржајних, формалних и језичких особености које носе традицију, констатоваћемо да њене промене не показују никакву равну и узлазну линију у правцу неке све правилније типолошке изражености, већ пре један низ ренесанси у имитацијама одређених узора, који стоје на почетку развоја. Близина појединачног текста овом прототипу представља, на тај начин, основу за литерарно сврставање и вредновање. Тако је, на пример, када је реч о типичним карактеристикама старих српских биографија, Пајсијева позна биографија цара Уроша (XVII век) ближа првој биографији Стефана Немање него раније написане биографије ученика Данила II. Не желим, додуше, тиме рећи да се историја облика овог књижевнога типа у потпуности поклапа са развојем стила српске књижевности средњега века. Језик првог дела овог типа, монашки живот Стефана Немање, још је у потпуности под утицајем масивне дословности црквенословенских повеља и библијског стила;[46] друга биографија Немањина, она која се бави његовим световним животом, већ је формирана стилом византијске и црквенословенске хагиографије и историографије. Утицај црквенословенског „плетенија словес“, који је представљао узор, и све јачи и разгранатији утицај византијске књижевности у другој половини XIII и у XIV веку, заодевали су, у даљем следу и старе српске биографије владара све консеквентније у језик високог црквенословенског хагиографског стила и корсет византијске реторике.[47] Овај процес у области владајућег стила епохе ипак није био у стању да битно измени значајне особености литерарнога типа старих српских биографија владара, у оном виду у којем се оне јављају у мотивима, топосима, сликама, мисаоним клишеима, језичким формулама и појмовима. Те су особености свагда опточене новим реторичким украсом времена, заогрнуте мање или више свежим језичким додацима, али је њихова унутрашња форма остала неокрњена и подложна сопственим законима развоја.

46 S. Hafner, o. c., 54 и д.

47 Уп. периодизацију коју је дао Малик Мулић у свом чланку *Srpsko „Pletenije sloves" do 14. stoljeća* у: Radovi Zavoda za slavensku filologiju, Zagreb, 5, 1963, 128.

О СЕМАНТИЧКИМ ИНОВАЦИЈАМА У СРПСКОЈ РЕДАКЦИЈИ ЦРКВЕНОСЛОВЕНСКОГ ЈЕЗИКА

0.0. Потреба да се истражују и законитости функције речи једног језика у процесу комуникације, као и да се упозна она страна језика која је непосредно повезана са садржајем мишљења, чини лексичку семантику[1] актуелним задатком лингвистике. Више је значајних радова објављено у тој области.[2] Свима је заједничка тежња да се што боље упозна како језик испуњава своју главну функцију инструмента комуникације, кодовања и декодовања једне информације.[3]

0.1. У нашем случају, реч је о информативним дометима лексичког и семантичког система тзв. црквенословенског језика и његових редакција. Временска дистанца ставља нас пред задатак да информативне домете црквенословенског језика испитујемо према принципима историјске семантике једног наднационалног културног језика у европском средњем веку. Укратко, имамо у теорији и методу посла са средњовековном црквенословенском семантиком.

0.2. Историјска семантика, једна сасвим млада грана лингвистике, истражује садржај речи прошлих епоха и историјске моделе света. Она стога може да одреди садржај речи само у односу на друге речи исте епохе, и само тамо где су садржаји речи остали константни, да их веже за исте нашег времена. Због временске удаљености, чисте дефиниције садржаја лексема и лексемских структура оног времена имају сувише фактора несигурности или су у најмању руку гломазне. За наш практични рад упутно је стога да се „садржај речи" дефинише као „услови употребе некадашњих садржаја речи у конкретном тексту", и то као услови употребе конкретног уз помоћ реалних објеката и услови употребе апстрактног у односу на друге садржаје речи исте епохе.

---

[1] Овде семантика као део семиотике поред прагматике и синтаксе.

[2] Уп. И. И. Ревзин, *От структурной лингвистики к семиотике*, Вопросы философии 9, Москва 1964, 43–53; Aspekte der Semantik. Zu ihrer Theorie und Geschichte, ed. László Antal, Frankfurt a.M. 1972; Stephen Ulmann, The Principles of Semantics, Oxford 1957; Sign, Language, Culture, The Hague 1970 (Janua Linguarum, Series Major 1); Approaches to Semiotics, The Hague 1972); *Принципы и методы семантических исследований*, Москва 1976; Ю. Д. Апресьян, *Лексическая семантика*, Москва 1974; В. В. Морковкин, *Опыт идеографического описания лексики*, Москва 1977; С. С. Аверинцев, *Символика раннего средневековья*, Семиотика и художественное творчество, Москва 1977, 308–337.

[3] Уп. И. А. Мельчук, *Опыт теории лингвистических моделей «смысл текст», семантика, синтаксис*, Москва 1974, 35–206; В. А. Звегинцев, *Предложение и его отношение к языку и речи*, Москва 1976, 59–111.

0.3. У нашем случају, реч је о посебном типу једног наднационалног културног језика, о црквенословенском језику, са његовим редакцијама. Специфичност тога језика показује већ сама чињеница да имамо посла са наднационалним књижевним језиком европског средњег века, који посматрамо у хоризонталној пројекцији: његове норме, такође на лексичком и семантичком подручју, не одговарају нормама *једног* књижевног језика, чак ниједном националном језику нашег доба. Нешто смелије изражено, ако желимо да будемо прецизни, имамо у нашем случају посла пре с апстракцијом једног књижевног језика у смислу система одговарајућих ISO норми него са конкретним књижевним језиком у данашњем смислу речи. Многобројни су узроци те појаве: језичкогенетски фактори, чињеница да је с једне стране, црквенословенски комуникациони простор представљао географски разнолику и културно-историјски вишеслојну територију, и да су с друге стране, носиоци црквенословенске комуникације у дотичним народима били сразмерно малобројни и друштвено издвојени, да су представљали горњи слој тих народа, затим обавезна диглосија носилаца те традиције, политичко-историјске посебности појединих подручја и не на последњем месту, посебна улога хијерархије жанрова у животу црквенословенске књижевности једне традиције која је ипак више познавала историју својих жанрова него својих струја и која се развијала више инволутивно него еволутивно — све те снаге деловале су на црквенословенски језик и утицале су на процес проширења и диференцирања на лексичком и семантичком пољу.[4] Ми смо садржај речи дефинисали као услове употребе и на тај начин смо успоставили директан однос између садржаја и појма дистрибуције — ту се садржај може разумети као „дистрибутивно ограничење".

0.4. Наш задатак састоји се пре свега у томе да у српској редакцији црквенословенског језика одредимо одступања употребних услова црквенословенских лексема од мање-више докучиве црквенословенске норме. То је метод оперативне дефиниције значења и конфронтације који трага за функцијом употребе једног лексема и супротстављa ту функцију. Даљи метод за утврђивање семантичких иновација српске редакције је упоредно испитивање семантичке и контекстуалне зависности. Овде је потребно да се сазна које се речи у једном случају могу, а у другом случају не могу међусобно повезивати. И најзад, може се трагати за употребом једног језичког елемента у одређеној језичкој средини и онда се та појава може на одговарајући начин да супротстави.[5]

0.5. Досад сам говорио о црквенословенском језику као наднационалном културном језику у европском средњем веку и стога и о медиевистичкој семантици. Наиме, што се више удаљујемо од средњег века временски и по начину живота и мишљења, утолико нам постаје теже да разумемо смисаоне целине и одређене речи у текстовима оног времена, претежно религиозног,

---

[4] Уп. S. Hafner, *Zur Terminologie der politischen Ideologie im mittelalterlichen Serbien*, Opuscula slavica et linguistica, Festschrift für A. Issatschenko, Klagenfurt 1976, 189–200.

[5] Уп. Friedrich Ohly, *Schriften zu mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1977, 1–31.

филозофског или архаичног садржаја.[6] Црквенословенска култура средњег века сачувала нам је сразмерно много извора примарне и секундарне врсте, који могу да пруже обавештења о делатности и мишљењу људи оног времена, само морамо такође научити да правилно читамо те изворе, тј. да њихов смисао разумемо онако како су их у ондашњем времену схватали ондашњи људи, или, друкчије речено, те текстове морамо схватити у склопу читаве структуре њиховог духовног и материјалног света. Тај захтев, када је реч о средњовековним текстовима, може да се судари са тешкоћама већ и због тога што текстуалне информације у средњем веку, као и свака информација у области културе, познају поред чисто квантитативних и квалитативне величине, а пре свега сопствене хијерархије вредносних категорија. Само се утврђивањем ентропије једнодимензионалне информације то не постиже. Даљу и знатно већу сметњу на путу ка правилном разумевању одређених смисаоних целина и лексема средњовековних текстова представљају типично средњовековне семантичке димензије духовног смисла, тзв. sensus spiritualis.[7] То су библијске и ванбиблијске семантичке димензије алегорија и типологије које баш у црквенословенским текстовима, због њихове религиозне светске оријентације, сусрећемо на сваком кораку.[8] Могли бисмо ове додатне семантичке димензије означити као посебан семантички регистар. То питање специјалног sensus spiritualis-a једне речи, као што је познато, није заједничко само хришћанству, јеврејској вери и исламу као религијама откривења, него је својствено свим језицима у хришћанском средњем веку. И свака медиевистичка семантика мора, према алегоријском методу, да се позабави духовном интерпретацијом свих датих и откривених садржаја, свих чињеница света: такорећи, треба да имамо увек у виду могућу транспарентност свега битнога у смислу спиритуалности. Све језички означене ствари, особине, личности, бројеви, места, времена и догађаји из историје и природе могу, на основу типолошких односа, да добију посебан духовни смисао и посебну вредност. Све док нам недостају одговарајући егзактни методи и помоћна средства, наиме, одговарајућа лексика о библијској алегорези, о алегорези бројева, алегорези боја и алегорези особина у средњовековним текстовима,[9] свакако да наши закључци, који се на то односе, могу да имају само привремени карактер. Конкретније говорећи, да бисмо разумели средњо-

---

6 Уп. M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*. Paris 1957, нарочито главе: La mentalité symbolique, 159 и д. и La théologie symbolique, 191 и д.; Hugues de St. Victor, *De scripturis et scriptoribus sacris*, главе 3 и 14, ed. Migne PL 175, 12 A и 20 и д.

7 Чак и sensus mysticus, односно spiritualis notificatio (Hugues de St. Victor), уп. *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, у нав. књизи F. Ohly, 12 и д.

8 J. C. Joosen, J. H. Waszink, *Allegorese*, Reallexikon für Antike und Christentum I, Stuttgart 1950, ступци 283–293; Hans Fromm, Wolfgang Harms, Uwe Ruberg, *Verbum et signum*, Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zur Semantik und Sinntradition im Mittelalter I–II, München 1975; Christel Meier, *Das Problem der Qualitätenallegorese*, Frühmittelalterliche Studien VIII, 1974, 385–435; J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense* II–III, Paris 1855. Питра је хтео да напише читаву Bibliotheca nova veterum de re symoblica scriptorum.

9 Уп. Christel Meier, *Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung*, Frühmittelalterliche Studien X (1976) 1–69; Pseudo-Hrabanus (XII st.), Allegoriae, ed. J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense* III, Paris 1855, 436–445; R. van Marle, *Iconographie de l'art profane au Moyen-âge et à la Renaissance* II, Allégories et Symboles, La Haye 1932.

вековне текстове, ми морамо знати — ако као пример узмемо текстове Данила II, српског историографа — не само да је, према ондашњим представама света, земља сматрана за плочу која плива на води, него и то да код њега, на пример, реч Јерусалим може да има више семантичких димензија. Она, пре свега, може да означава историјски град Јерусалим;[10] тражимо ли у тексту исказ о обећању које ће се испунити на оном свету, онда Јерусалим значи небески божански град.[11] И у другим средњовековним текстовима Јерусалим се мора тумачити у алегоријском смислу: тамо Јерусалим стоји за цркву.[12] Али, понекад се може исти текст проучавати у погледу живота душе у свету: тада та реч упућује на право вођство живота, показује пут спасењу, и Јерусалим тако може значити и душу верника.[13] Већ према аспекту са којег се реч Јерусалим може испитивати, према смислу, интерпретатору се у првом случају намеће историјски, у другом есхатолошки или анагогички смисао уздизања ка небу; у трећем случају алегоријски и у четвртом случају трополошки или морални смисао. Потребна су, разумљиво, интензивна истраживања да се добију бар приближно тачни искази о условима употребе таквих и сличних значења речи и њихових димензија у црквенословенском језику и његовим редакцијама. Чињеница да досад нисмо били довољно свесни проблема таквих ступњева и димензија медиевистичке семантике у црквенословенској текстологији потиче, ваљда, и од тога што смо се претежно бавили само једним, сразмерно ограниченим корпусом најстаријих слојева црквенословенских текстова, текстовима тзв. староцрквенословенског језика. А ту су текстови, што се тиче њиховог садржаја, хомогенији и у највећем броју случајева фиксирани својим грчким предлошцима. За каснију црквенословенску епоху тек сада почиње егзактније тумачење и ту се указују тешкоће са значењима смисла одређених лексичких и семантичких система. Проширење репертоара на релативно световнију и садржајно вишеслојнију књижевност, повећавање профила књижевних врста и властито стваралаштво на пољу писмености појединих народа црквенословенске културне заједнице — развој који настаје тек после XII века — чине да је постављање питања у правцу једног модуса или онога што зовемо *ordo legendi* црквенословенских текстова данас актуелније него што је било у староцрквенословенским текстовима.

1.0. Ја не бих желео да понављам закључке које сам другде објавио, али у овом склопу ипак морам укратко да подсетим да заступам мишљење да се, са становишта културне типологије, култури српског средњовековног царства Немањића унутар црквенословенске културе, која је, као што је познато, наследница византијске, ипак морају признати извесне властите црте.[14] Та чињеница долази до изражаја и у старословенској књижевној традицији и

---

[10] Уп. Данило и други, *Живоши краљева и архиеиискоиа срӣских*, изд. Ђ. Даничић, Загреб 1866 (Лондон [2]1972), 40, 7; 65, 4 и више пута.

[11] Ibid., 66, 17.

[12] *Apocalypsis Ioannis* 3, 12; 21, 2; 21, 10, према *Novum Testamentum graece et latine*, ed. E. Nestle, Stuttgart [16]1954.

[13] Friedrich Ohly, o. c., XXI–XXIII, 14 и д.

[14] Уп. С. Хафнер, *Срӣски средњи век и савремена медиевисӣика*, Историјски часопис 22, Београд 1975, 5–17.

у језику повеља. На пример, нема сумње да српске владарске биографије заузимају посебно место унутар црквенословенске књижевности већ и због тога што оне у односу на своју књижевну врсту представљају прелаз између хагиографије и историографије и што су по свом идеолошком концепту и свом појмовном језику тесно повезане са аренгама старосрпских владарских повеља. И саме старосрпске повеље представљају сасвим посебан тип у црквенословенској традицији повеља и то због својих својевољних и политички тако оптерећених аренги.[15] Стога је донекле разумљиво да у старосрпским владарским повељама и у владарским биографијама, чији су аутори Сава, Стефан Првовенчани, Данило II и његови настављачи, патријарх Пајсије (Доментијан, Теодосије и Цамблак су мање карактеристични), можемо открити и велики број семантичких иновација у црквенословенској лексици. Може се чак рећи да су те иновације типичне за државу Немањића и њену владарску концепцију.

1.1. Једну од таквих семантичких иновација унутар црквенословенског језика српске редакције налазимо, на пример, код Данила II, који српском краљу Милутину у краљевској титули даје следеће епитете: **светорѡдьнааго, крѣпькааго и самодрьжавьнааго сь богомь господина кралꙗ Стефана.**[16] Ако се не познају повезаности са старосрпским језиком повеља, посебно са оснивачком повељом манастира Дечана, ако се не може успоставити веза са другим одговарајућим местима код Данила II, и ако се, поред тога, не познају представе о владарима које су постојале у српском средњем веку, онда се не могу правилно тумачити семантичке димензије израза **светородьнь**.[17]

Старосрпско светородство, ознака за тзв. харизматско наслеђе (Erbcharisma) у средњем веку,[18] које се овде присваја за династију Немањића, изгледа да представља јединствену појаву на црквенословенском подручју средњега века. Имало је за циљ да владарско право Немањића и државни континуитет документује уз помоћ породично-харизматских категорија. Посматрано са становишта духовног космоса, тиме је тај династички владарски концепт усидрен како у надземаљску светост тако и у земаљско давнашње архаично крвно право, такорећи важеће на небу и на земљи, што се, како је познато, у средњем веку схватало као једно јединство.[19]

1.2. Повеље и биографије немањићког доба познају и једну посебну владарску милост, а запажа се тенденција да се она и семантички означи:

---

[15] Уп. S. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, München 1964, 54 и д.

[16] Данило, *Живоши* 102, 3; 130, 13.

[17] П. Ивић и М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад 1976, 61 (= ДХ I, 67. 68) и Данило, *Живоши* 142, 10.

[18] Уп. *La Regalità sacra*, Contributi al tema dell'8. Congresso internazionale di storia delle religioni, Leiden 1959 (Studies in the History of Religions, 4), нарочито F. Heiler, *Fortleben und Wandlungen des antiken Gottkönigtums im Christentum*, 569 и д.; Hans Georg Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, München 1978, 78–86; *Das byzantinische Herrscherbild*, ed. H. Hunger, Darmstadt 1975, 35 и д.

[19] Уп. S. Hafner, *Studien*, 88 и д.

ознаке за милост — милость[20], благодать[21], благодѣть[22] — у таквим случајевима својег значења на одговарајући начин су сужене. Чињеница да у старосрпским биографијама налазимо места као: државьнага ти благодѣть,[23] или назнаменаюмь доухомь благодѣти, силы владычны[24] омогућава нам да и у случајевима у којима благодать односно благодѣть стоји без детерминације у семантичком пољу земаљске власти, те лексеме и кад су самосталне, схватамо као посебну владарску милост, а не као милост уопште. Можда је тај властити семантички регистар изазван и тиме што државна идеологија Немањића, исто као у Византији, или код бугарских владара, није познавала сакраменталну харизму него само директан Божји налог.[25] Крунисање од стране црквених великодостојника било је, управо као у Византији, сасвим секундарно и небитно. Лексеме благодѣть и благодать итд. означавале су, ипак, у првом реду једну сакраменталну милост. Између осталог: истраживања власти у средњем веку, која се у последње време код нас активно врше, дозвољавају да се све јасније утврди да харизматско наслеђе није карактеристична појава само српског или словенског владања, јер га још изразитије налазимо код других народа.[26]

1.3. У другим својим радовима пратио сам са неопходном опрезношћу поједине особености црквенословенског језичког блага и лексематских структура српске редакције.[27] Разумљиво је да се семантичко прекодовање тицало секундарног језичког блага, тј. језичког блага у области културе и стручне терминологије. И ту у првом реду треба навести системе појмова који су типични за средњовековно мишљење. Што се тиче чврсте повезаности речи и фразеологије, од посебног су значаја топоси које сусрећемо у старосрпској историографији, јер могу да буду ознаке погледа на свет једног народа у одређеном периоду.[28] Лексикологија је данас с правом утврдила од колике важности за семантичка истраживања може да буде смештање једне речи у лексички и семантички систем једног језика. Нажалост, системи односа који настају делатношћу људи, као што су, на пример, државно уређење, социјалне установе, ратови и друго, највише су изложени историјским променама и стога су те структуре најмање константне. Најконстантније су семантичке структуре у библијском и литургијском језику, у повељама, у правном

---

[20] Данило, *Живоши*, 7, 8; 215, 11.

[21] Fr. Miklosich (Miklošič), *Monumenta Serbica*, Wien 1858,2 Graz 1964, 74, 17; 266, 20.

[22] Ibid., 78, 30; 205, 7; 292, 2; Данило, *Живоши*, 104, 19; 105, 15/16; 159, 2; 171, 9; 207, 3; 217, 16; 218, 13; Гласник Друштва српске словесности 11 (Београд 1859) 44.

[23] Данило, *Живоши*, 104, 19/20.

[24] Ibid., 105, 15/16.

[25] H. Hunger, *Reich der neuen Mitte*, Graz 1965, 61 и д.

[26] František Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Praha 1965, 313–334.

[27] С. Хафнер, *Топика средњовековне српске историографије као елемент културне и политичке оријентације*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 40, Београд 1974, 167–178; исти, *Zur Terminologie der politischen Ideologie im mittelalterlichen Serbien*, 189–200; исти, *Zum Wortschatz und zur Phraseologie der Kriegsdarstellung bei Danilo II und seinem Schüler*, Anzeiger für Slavische Philologie, 9, Graz 1977, 77–91.

[28] S. Hafner, *Studien*, 78 и д.

језику, у језику администрације и у стручној терминологији. Што се тиче генетског и функционалног порекла садржаја мишљења и језичко-материјалне стране семантичких иновација, ту одлучујућу улогу играју позајмљенице, калкови и ентелехије из језика и културе предлошка. Конкретни извори су Библија, псалтир, дуже или краће црквенословенске хагиографије, византијска религиозна, црквена, историјска, правна и административна литература и, не на последњем месту, властита архаична слика света остварена у народном језику, односно језички механизми функционисања црквенословенско-српске диглосије. Али и код оваквих појмова и топоса, морају се правити разлике између појмова и топоса који су карактеристични за мишљење људи у средњем веку и оних који имају само литерарну функцију.

1.3.1. Хтео бих да из текстова старосрпских писаца наведем као пример неке чврсте везе између речи, које падају у очи стога што — са становишта данашњег читаоца — исти појам означавају са две речи, на пример: **мирь и тишина**; **чьсть и слава**; **житие и жиз'нь**; **радость и веселие**; **дивьнь и страшьнь**. На први поглед могле би се све оне убројати у реторске категорије таутолошког паралелизма јер представљају удвостручење синонима, тј. мисле два пута исто али то изражавају са две различите речи. Међутим, проучавања семантичке конгруенције изазивају код мене сумњу у чисто литерарни карактер тих веза речи, у најстрожем случају, бар у погледу неких од њих. Ја мислим да се само условно може говорити о паровима синонима и да имамо посла у неким случајевима чак и са паровима антонима. Условљености синсемантичке конгруенције и становишта оперативне дефиниције значења омогућују да се открије тенденција да се код тих црквенословенских речи ради о регионалном и функционалном прекодовању у смислу средњовековних представа света. То би онда говорило пре о конфронтацији два различита значења речи.

1.3.1.1. У старосрпској историографији, на пример, **мирь**, εἰρήνη означава pax, статични, унутрашњи мир, који истовремено има корене у натприродном pax iustorum, а **тишина**, γαλήνη, tranquillitas, означава спољњи мир државног система, то значи мир на границама и у унутрашњости државе, дакле политички мир (pax terrena).[29] Као последица тога, формула **мирь и тишина** изражава, као што сам то већ на једном другом месту потанко разложио, идеално стање власти у смислу средњовековног поимања власти у Србији.[30]

1.3.1.2. Што се тиче формуле **чьсть и слава**[31] у старосрпским текстовима, може се и у систему старосрпске идеолошке терминологије уочити тенденција према семантичкој опозицији ових двеју речи: појам **чьсть** може подразумевати нешто материјално и **чьсть** исказују само савременици, док је **слава** углавном дефинисана одсуством ове везе са садашњошћу и тиме што материјалне компоненте нема. Слична је ситуација и у староруским текстовима из кијевског доба.[32]

---

[29] Ibid., 89–93.

[30] Ibid., 92.

[31] Miklosich 104, 11; 187, 25; 536, 7. Уп. однос δόξα : τιμή.

[32] Уп. Ю. М. Лотман, *Об опозиции «честь»–«слава» в светских текстах киевского периода*, Тексты советского литературоведческого структурализма, изд. K. Eimermacher,

1.3.1.3. Осим тога, приметио сам да у старим српским текстовима постоје формуле у којима су у одређеним случајевима именице одређене или незаменљивим придевима или су пропраћене одређеном интерпретацијом, што омогућава семантичку прецизност. Као пример нека послужи назив који су увеле старосрпске биографије владара (краљева): Сава, терминолошки најпоузданији српски средњовековни писац, у свом *Житију св. Симеона* додао је термину **житиѥ** следеће објашњење: **каково бысть прѣдь богомь и чловѣкы**[33] и тиме нагласио да је овде потребно схватити **житиѥ** као приказивање Симеоновог двоструког обистињавања, на подручју ванземаљског и на подручју овоземаљског. Стефан Првовенчани употребио је за то већ две речи, повезавши их у устаљену формулу. Његов *Живот Симеонов* носи наслов **житиѥ и жиз'нь**.[34] И Доментијан је употребио у оба своја житија ову исту формулу: **житиѥ и жизнь**.[35] Данило II је, наводећи наслове поменутих рукописа, означио кратке биографије Стефана Уроша и Стефана Драгутина само као **житиѥ**, али је веће биографије краљице Јелене и краља Стефана Уроша II Милутина означио као **житиѥ и жизнь**,[36] при чему су у наслову Јелениног житија и у тексту живота Милутина додати атрибути који га поближе одређују **житиѥ и богоугодьноѥ и жиз'нь непорочьнаѩ**.[37] Разумљиво је да животи архиепископа у *Животима краљева и архиепископа српских* немају било каквих двоструких ознака. Теодосије[38] и Григорије Цамблак[39] послужили су се већ уобичајеном калуђерском терминологијом **житиѥ и подвизи**, док је Константин Филозоф своје *Житије деспота Стефана Лазаревића* поново започео са **житиѥ и жизнь**.[40]

Да ли је заиста немогуће ове називе сврстати у један систем, као што је то случај са староруском књижевношћу,[41] или функционална гледишта и семиотичке односно семантичке структуре српске редакције црквенословенског језика ипак нуде могућност једног прецизнијег тумачења? Ради ли се и овде само о литерарној таутологији, или је и ту могуће утврдити семантичку опозицију?

Као исходиште за решење овог питања нуди се наведено Савино тумачење које је дао за реч **житиѥ**. Очигледно је да је желео да се ова реч схвати у свом двоструком значењу: у ванземаљском, духовном и у земаљском, материјалном смислу. Према томе, у овој једној речи садржане су обе сфере. Сасвим је могуће да је овај двоструки смисао упућивао на два различита, лексички одвојена назива при чему су оба ова значења остала у чврстој повеза-

---

München 1971, 339–351 (Centrifuga 5, 1971); Д. С. Лихачев, *Поэтика древнерусской литературы*, Ленинград 1971, 185 и д.

33 *Списи св. Саве*, изд. В. Ћоровић, Београд 1928, 151, 4/5.

34 *Светосавски зборник* 2, Београд 1938, 15, 1.

35 Доментијан, *Живот св. Симеона и св. Саве*, изд. Ђ. Даничић, Београд 1865, 1, 1, односно 118, 1.

36 Данило, *Животи*, 2, 1, односно 22, 1.

37 Ibid., 54, 1/2 односно 129, 22/23.

38 Доментијан (Теодосије), *Живот св. Саве*, изд. Ђ. Даничић, Београд 1860, 1, 1.

39 Гласник Друштва српске словесности 11, Београд 1859, 43.

40 Гласник Српског ученог друштва 42, Београд 1875, 244, 1.

41 Д. С. Лихачев, *Поэтика*, 45–47.

ности и тако су у устаљеном језичком изразу одражавали садржај мишљења одређеног модела света унутар семантичке структуре ондашње српске идеологије, а на подручју књижевне форме то је служило и као ознака за посебну врсту текста.

Тако посматрано лако је разумљиво да овако употребљена фраза има значење антонимског пара и то као ознака књижевног приказивања животног дела, што је испуњавало захтеве хагиографија средњег века за двоструким човековим обистињавањем у духовном и у материјалном, пред Богом и пред људима. Разуме се да у вези с питањем порекла ни у овом случају не смемо занемарити утицај језичког предлошка устаљене грчке фразе βίος χαὶ πολιτεία.[42] Неоспорно ипак остаје да је разлика у значењу унутар ове формуле, која се развила само у српској редакцији црквенословенског језика, а чије порекло почива у средњовековном мишљењу, функционално условљена и прилично константно употребљавана. Ова старосрпска семантичка иновација у поређењу с грчким предлошком има велику предност у томе што она две речи, које семантички чине антонимски пар, формално језички међусобно повезује помоћу етимолошке фигуре. Идеално решење у овој лексичкој структури, које структурно адекватно повезује језички садржај и означену ствар, а истовремено их звуковном сличношћу повезује у једну целину.

1.3.1.4. Тенденције према новим семантичким опозицијама код устаљених парова речи могу се у старосрпским текстовима утврдити и тамо где одређену улогу играју контрасти као душевно–телесно, унутрашње–спољашње, небеско–земаљско, супротности које су тако карактеристичне за изражавање поларитета у средњовековној књижевности. Тако можемо, на пример, објаснити **радость и веселие** као антонимски пар, узмемо ли у обзир као интерпретацију Савино формулисање **радостїю радоующа се и веселїемь веселещa се**[43] и **възвесели доуховьно и тѣлесьно** код Данила II у *Житију краљице Јелене*,[44] те **доуховьно и тѣлесьно оутѣшивьша** код једног Даниловог ученика у биографији цара Душана.[45]

1.3.1.5. Семантичку опозицију, која је разумљива само из средњовековног поимања владавине и из типолошке укорењености у библијском језику, исто тако представља и антонимски пар **дивьнь и строшьнь**, који налазимо код Саве[46] и Данила II.[47]

1.4. Далекосежни објективни карактер црквенословенске средњовековне књижевности извесно нам омогућава да и у сумњивим случајевима лакше решимо питање семантичких иновација. Као и свака средњовековна књижевност, и црквенословенска књижевност познаје принцип хијерархије жанрова и стилова; они одређују, поред осталог, и ширину могућих семан-

---

[42] Уп. Ђорђе Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд 1974 (Житије, стр. 46–78).

[43] *Сйиси св. Саве* 173, 8.

[44] Данило, *Живойи* 95, 3; 97, 15.

[45] Ibid., 225, 16.

[46] *Сйиси св. Саве*, 152, 9/10; 154, 26/27.

[47] Данило, *Живойи* 215, 16/17.

тичких промена и прекодовања. Литургијски текст пружа, као што се зна, синхроно и дијахроно најмањи простор за семантичке иновације, а световни књижевни текст или религиозна лирика, напротив — највећи. Или, конкретно говорећи, ако узмемо пример речи благодать у литургијским и библијским текстовима, благодать може значити само gratia, virtus, suavitas, dulcedo, али не charisma у смислу владарске милости, као што је то случај у старосрпским владарским биографијама.[48] Једно похвално слово, на пример чувено Силуаново *Слово светом Сави*, ремек-дело црквенословенске поезије, може да покаже, напротив, највећи број књижевних семантичких прекодовања.

1.5. Моја извођења, међутим, не треба да изазову утисак да су у српској редакцији старословенског језика *само* на подручју секундарног језичког блага, и у првом реду у области апстрактног, биле могућне лексичке и семантичке промене у односу на црквенословенску норму. Могао сам да их утврдим и у стручном језику и у терминологији.[49] Код Данила II и његових настављача налазимо, на пример, на четири места израз дрѣво у синсемантичном пољу цивилне и војне пловидбе, односно за бродове који су служили за транспорт трупа.[50] То значење, колико сам могао да утврдим, не налази се нигде у црквенословенском језику. Ништа не говори за то да тај израз треба уврстити само у поетски слој језика. Могло би се радити и о стручном изразу који је прво настао у српској редакцији црквенословенског језика. У *Етимологијском рјечнику* П. Скока наводи се као доказ само један цитат из Палмотића и та се реч објашњава као „prevedenica od talijanskog legno" и као „semantem po zakonu sinegdohe".[51] Могли бисмо Скоков пример допунити цитатом из Данила II и његових настављача и упозорити на њихово калкирање грчке речи ξύλον у смислу латинског navis.[52]

Изнео сам неке мисли о актуелним питањима стварања семантичких иновација у српској редакцији црквенословенског језика. Желео сам тиме само да дам подстицај да се, приликом израде речника̂ који се сада стварају за редакције црквенословенског језика, ипак узму у обзир и становишта лексичких и семантичких система који су типични за средњи век, тј. да се узму у обзир и историјско-идеографски моменти, односно да се изради и речник појмова.

---

48 Уп. S. Hafner, *Studien* 83–89.

49 Уп. S. Hafner, *Zum Wortschatz* 77–91.

50 Данило, *Животи* 147, 23; 251, 26; 346, 25; 347, 24.

51 Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* I, Zagreb 1971, 438–439; Ђ. Даничић, *Рјечник из књижевних старина српских* I, Београд 1863 (Грац 1962) 309, 313; уп. дријево — navigium, navis: *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika JAZU* II, Zagreb 1884–1886, 779–780.

52 Уп. Henricus Stephanus, *Thesaurus graecae linguae*, VI, 2Graz 1954, 1684.

СВЕТОСАВСКА ЦРКВА И РИМ У XIII И XIV ВЕКУ

Тема мога реферата има већ дугу истраживачку историју и обимну историографију у коју ја овде дескриптивно не могу улазити. Њена мишљења и закључци су, као што знате, делимично веома дивергентни.[1] Ја овде не бих хтео да упаднем у стару грешку да само религиозну ангажованост односних истраживача сматрам одговорном за евентуалне грешке у приказивању. Велики део постојећих неслагања хтео бих да вежем пре за околност да ми код питања црквено-политичке оријентације немањићке државе лако падамо у искушење да религиозна и црквена схватања нашег времена и у данашњем облику непромењене пројицирамо уназад у прилике средњег века, што разумљиво може да смета нашем приступу ка објективном схватању ствари и да наше тумачење одведе на странпутицу. Та опасност је у нашем случају утолико већа што се сусрећемо са културно-историјским чињеницама које по својој природи дозвољавају различите аспекте рада и у нарочитим приликама их чак захтевају, ако желимо да будемо праведни.[2]

Средњи век у Европи, како то показује савремена медиевистика, био је једно веома креативно доба које је створило основу за читав каснији развој. Тада је започео општи полет код младих народа, који су тек ступали у европски историјски хоризонт, покренути из архаичне непомичности ка новом духовном стварању, ка развијању нових личних и националних снага, које и данас делују у разноврсности европских култура. Због тога је и духовна и државна еманципација Србије у средњем веку (а Сава је био њена покретачка снага) део европске културне историје и због тога треба да буде стављена у ширу међузависност.[3]

---

[1] Уп. И. Руварац, *О главним моменшима у живошу св. Саве*, Летопис Матице српске 208, 1901, 1–45; I. Marković, *Slaveni i pape*, 2, 1904, 280–357; Ст. Станојевић, *Борба за самосшалносш кашоличке цркве у немањићкој држави*, Београд 1912, 86–156; A. Hudal, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkiche*, Graz 1922, 8–11, 21–28; F. Grivec, *Sveti Sava in Rim*, Ljubljana 1928, 24; Fra R. Rogošić, *Prvi srpski arhiepiskop Sava i Petrova stolica*, Nova revija, Makarska, 8, 1929, 368–389; D. Maritsch (Marić), *Papstbriefe an serbische Fürsten im Mittelalter*, 1933, 21–88; J. Hollnsteiner, *Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft vom Anfang des 13. Jh.s bis zur Mitte des 15. Jh.s*, Freiburg i. Br. 1940, 96–115, 371–386 (Kirchengeschichte, ed. J. P. Kirsch 2,2); Ђ. Слијепчевић, *Исшорија срйске йравославне цркве*, Минхен 1, 1962, 56–243; Р. Л. Веселиновић, *Исшорија срйске йравославне цркве са народном исшоријом*, 1, Београд 1966, 1–50; B. Krekić, *La Serbie entre Byzance et l'Occident au XIV^e siècle*, Proceeding of the 13th Intern. Congress of Byzantine Studies, London 1967, 62–65; S. Hafner, *Das mittelalterliche Serbien zwischen Rom und Byzanz*, Bericht über den 10. Österreichischen Historikertag in Graz, 1970, 202–209.

[2] Уп. С. Хафнер, *Срйски средњи век и савремена медиевисшика*, Историјски часопис, 22, 1975, 5–17.

[3] Уп. S. Ćirković, *Serbien im 13. Jahrhundert, L'art byzantin du XIII^e siècle, Symposium de Sopoćani* 1965, Belgrade 1967, 117–123; исти, *Susreti velikih civilizacija oko 1300*, Jugoslovenski istorijski časopis, 1975, 11–18; A. Schmaus, *Zur Frage der Kulturorientierung der Serben im Mittel-*

И самога Саву Немањића треба да уврстимо у ред великих ликова, чија дела укупно узета најјаче сведоче о карактеру тога полета у Европи у средњем веку. Сава, фасцинирајућа личност европског средњег века, био је истовремено и дете свога времена, исто као што су то били верски и црквени реформатори у другим земљама и у другим црквама у оно време, нешто попут Бернарда из Клервоа (Bernard de Clairvaux) и других. Сава је био човек дела и контемплације, храбри политичар и смерни монах, творац црквенословенске културе и њеног државног облика, подједнако критичан према стварима цркве и света, велики писац црквенословенске књижевности и стваралац црквенословенске државне терминологије, човек који је уважавао традиције, али је истовремено био близак животу и отворена духа. Учинили бисмо овој великој личности неправду ако бисмо је препустили само релативно уским границама националне црквене историје.[4]

Желео бих у своме уводу да истакнем да је Сава био носилац и експонент сопствене, за средњи век типичне, црквенословенске културне и политичке оријентације, да је у своје време и у својој средини за своје циљеве исцрпао све могућности које му је пружала та оријентација. Не бисмо сасвим схватили суштину овакве оријентације ако бисмо занемарили импулсе које је она нудила амбицијама за црквену и државну самосталност. Идеологија црквенословенске и државне културе, ако се исправно примењује, и у политици пружа помоћ у делотворном заступању сопственог становишта и приликом тражења разумевања у народу, а против тенденција унификације и централизације, било да су долазиле из Византије или из Рима. Биле су то пре свега снаге које су потицале из света властитог језика и које су код младих словенских народа подстицале и одржавале жељу за сопственим формама у животу државе и цркве. Тим путем је, као што је познато, ишао и Сава, јер је изврсно знао да употреби црквенословенски културни концепт и за политичке сврхе.[5]

У томе склопу још никада нисмо поставили питање колико су узори деловали приликом оснивања црквенословенске културе и њеног државног модела. Ја мислим овде у првом реду на Бугарску и Србију, мислим на узоре које су Словени видели код Сиријаца, Грузијаца и Јермена, код народа који су, упркос хеленизацији, сачували сопствене културне вредности и сопствену народност и који су на њима изградили своју државност, али су се на другој страни увек налазили у извесној супротности у односу на Византију и грчки свет. Хтео бих овде сасвим кратко да укажем на паралелу која се намеће при поређењу оснивања грузијског манастира Ивирона и српског Хиландара: у оба случаја отац и син су играли улогу оснивача и оба манастира су постала духовни центри црквенонационалне интеграције својих народа: у Ивирону грузијски магнат Јоан Варазваче и његов син Јевтимије, и у Хилан-

---

alter, Südost-Forschungen, 15, 1956, 179–201; K. Bosl, *Das Hochmittelalter in der deutschen und europäischen Geschichte*, Historische Zeitschrift, 194, 1962, 529–567.

[4] Ст. Станојевић, *Свети Сава*, Београд 1935; J. Радонић, *Свети Сава и његово доба*, Сремски Карловци 1935.

[5] S. Hafner, *Zur Terminologie der politischen Ideologie im mittelalterlichen Serbien*, Opuscula slavica et linguistica, Festschrift für A. Issatschenko, Klagenfurt 1976, 189–200.

дару Симеон и Сава. Из *Житија св. Симеона* које је написао Сава сазнајемо да је Хиландар одржавао добре односе са Ивироном. Довољно је само да укажем на посмртну службу Симеону, у којој, према опису светог Саве, читамо да су одмах после Грка Грузијци певали посмртну службу, а тек онда су следили Руси и Бугари.[6]

1.0. Ако се црквенополитичка ситуација немањићке државе у XIII и XIV веку посматра са гледишта Рима, тј. са латинске стране, најпре се мора узети у обзир да је млада српска држава од почетка наследила нерешено црквено питање, које је на њу неповољно утицало. Од XI века Дукља, тј. Зета, латинско-словенско приморје, постало је централна интересна сфера римске црквене политике на Балкану. Многе историјске чињенице говоре у прилог помисли да је Рим очекивао од оснивања самосталне архиепископије у Бару велике користи при решавању овог црквеног питања. Та очекивања су још више дошла до изражаја када је Зета 1183. године укључена као самостална област у државу Немањића, и то као претежно латинско-словенски део државе.[7] Овим припајањем Зете држава Немањића је преузела црквенополитичко оптерећење, или је стекла предности, како се узме; стекла је могућности за црквенополитичку делатност на двема странама. Она је тиме задобила мостобран латинског света на Балкану, а са друге стране директан канал према Риму.

У српској историографији је комплекс питања самосталности Барске архиепископије и католичке цркве у Србији опсежно приказан и оцењен 1912. године.[8] На овом месту част ми је да укажем на реферат госпође проф. Ј. Калић.[9] Желим да у вези са питањем црквене оријентације државе Немањића посебно истакнем само један моменат.

У писму папе Александра II барском архиепископу од 18. марта 1067. године налазимо један одељак који у вези са манастирима различитог обреда у Зети садржи формулацију „unam Ecclesiam esse".[10] Данас није лако објаснити тај термин. Ако се држим минималне интерпретације, онда формулација значи да се папска канцеларија Александра II није супротстављала постојању обеју литургија, тј. на једној страни латинске, а на другој страни грчке, односно словенске. Без намере да улазим у сложено питање преношења литургијске праксе Италогрка у Илирик и на употребу такозване литургије светог Петра, која је спајала источне и западне форме литургије, хтео бих, ипак, да укажем на то да је првобитна концепција христијанизације

---

[6] M. Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, Roma 1955, 70–72 (Studi e testi, 185); А. Г. Барамидзе и Д. М. Гамезардашвили, *Грузинская литература*, Тбилиси 1968, 4–11; *Сйиси св. Саве*, изд. В. Ћоровић, Београд 1928, 171.

[7] Уп. Ст. Станојевић, *Борба за самосѿалносѿ каѿоличке цркве* ... 1912, 63 sq.; A. Hudal, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche*, 1922, 6.

[8] Уп. Ст. Станојевић, ibid., 24–156.

[9] Сава Немањић — свети Сава, историја и предање, Српска академија наука и уметности, Београд 1979, 27–53.

[10] „Monasteria quoque tam Latinorum, quam Graecorum sive Slavorum cures, ut scias et haec omnia unam ecclesiam esse", Farlati, *Illyrici Sacri*, tomus VII, Venetiis 1817, 17; I. Marković, *Dukljansko-barska metropolija*, 1902, 26–32. То је була којом је основана Дукљанско-барска архиепископија. Српска држава добила је на тај начин своју самосталну, независну црквену управу (уп. Ст. Станојевић, ibid., 25).

Константина и Методија такође познавала једну источно — западну црквену литургијску компоненту. Не треба да будемо превише скептични према постојању латинско-грчко-словенске литургијске симбиозе.[11]

1.1. Ова црквенополитичка отвореност првих времена немањићке епохе била је само појачана у доба генијалног Стефана Првовенчаног. Црквенополитички концепт тога владара, како то показују папска писма која су њему упућена, заснивао се на одвајању политичког нивоа од црквеног и црквеног од религиозног, и мора да буде оцењен на основу прилика оног времена, ако желимо да избегнемо опасност погрешног тумачења деловања браће Стефана Првовенчаног и Растка.[12]

Треба да рачунамо у овом времену пре свега са црквенополитичком превлашћу Рима над Византијом. У Риму је тада владао генијални и за владара рођени папа Иноћентије III (1198–1216), који је водио црквену политику великог стила.[13] У предвечерје пропасти Цариграда, успело је Риму да духовно потчини не само Србију него и Бугарску и да прошири сферу утицаја на велики део Балканског полуострва. Седмог новембра 1204. године кардинал кога је послао Иноћентије III посветио је у Трнову бугарског архиепископа Василија за примаса Бугарске, а овај је следећег дана крунисао Калојана за краља.[14]

На грчкој страни нису више Охрид и Цариград имали водећу улогу у Источној цркви, него светогорски манастири са својом наднационалном и језички толерантнијом црквеном организацијом; тада је та организација Србији пружила слободније поље дејства, створене су могућности за остварење оригиналне државне концепције која нам је позната из Хиландарских повеља.[15]

У овом склопу не бих желео да подржим мишљења која без егзактних историјских докумената желе да открију супротност између Стефана Првовенчаног и Саве, односно латинофобију код Саве. Превише чињеница говори за то да у време Латинског царства Српска црква и српска држава начелно нису дозволиле да буду умешане у спор између Византије и Рима[16] и да су знале да раздвоје грчке политичке и црквенополитичке интересе од витал-

---

[11] Уп. J. Vašica, *Slovanská liturgie Sv. Petra*, Byzantinoslavica, 8, 1939–1946, 1–54; исти, *Liturgia S. Petri Slavica*, Acta Academiae Velehradensis, 19, 1948, 110–115; Д. Чижевский, *К вопросу о литургии св. Петра*, Slovo, Zagreb, 2, 1953, 37–41; F. Zagiba, *Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter*, Wien 1971, 180 и д.

[12] Текст посланице у J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, Series latina, Parisiis 1844, T. 214, col. 726, no. 177; I. Marković, *Slaveni i pape*, 2, 1904, 299, 300.

[13] Уп. E. v. Strube, *Innozenz III. politische Korrespondenz und die religiöse Weltherrschaftsidee der Kurie*, Berlin 1936; M. Maccarone, *Chiesa e stato nella dottrina di papa Innocente III*, Citta del Vaticano 1940; Haluščynskyj, *Acta Innocentii papae III. (1198–1216)*, Citta del Vaticano 1944 (= Pontificia Commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis, Fontes, Series 3, vol. 2); O. Hageneder и A. Haidacher, *Die Register Innozenz III*, 1,1, Graz 1964.

[14] Уп. Г. Острогорски, *Историја Византије*, 1959, 385, 386.

[15] Уп. А. В. Соловјев, *Хиландарска повеља великог жупана Стефана (Првовенчаног) из године 1200–1202*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, 5, 1925, 63–76; S. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, München 1964, 54–77.

[16] Уп. С. Радојчић, *Епизода о Богородици-Гори у Теодосијевом Житију св. Саве и њена веза са сликарством 13. и 14. века*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, 23, 1957, 219–222; М. Ј. Динић, *Доментијан и Теодосије*, ibid., 25, 1959, 1–12.

них интереса сопствене црквене идеологије. На тај начин умеле су да сачувају језгро своје државности, црквенословенску државну цркву. И то је била основна брига Савине црквене политике.[17]

С друге стране, постојала је и на римској страни већа спремност за дијалог. Папа Иноћентије III показао се, као што је познато, предусретљив према светогорским манастирима и њиховој идеологији. Ја указујем на папску потврду свих манастирских привилегија из године 1213. и на разумевање у питањима обреда.[18]

1.2. Пред овом комплексном позадином верских и црквенополитичких интереса и могућности треба да водимо рачуна о стицању „ограничене аутокефалије", како је назива Троицки, за Српску цркву 1219. године, о организационој изградњи Српске цркве, о развитку ка потпуној аутокефалији 1346. године, као и о односима Саве према Риму, који нас интересују.[19]

Како ствари стоје данас у српској историјској науци, треба у будућности да проверимо књижевне изворе, мислим на Доментијана и Теодосија. При процењивању њихове веродостојности треба показивати мање предубеђења. Михајло Динић је са узорном историјском строгошћу поставио питања међусобних веза обеју биографија о Сави. Он је разјаснио основне чињенице хронологије и свој рад је завршио следећим закључком: „а) По нашем уверењу и то потпуном, Теодосије је писао Савину биографију после пада Латинског царства и обнове Византије (1261); б) Доментијаново дело о св. Сави довршено је вероватно 1242/3. године; в) у сваком случају оно је претходило Теодосијевом."[20] Можемо се само сагласити са овако чврсто и истовремено опрезно израженим ставом, чак и онда када се узимају у обзир само историографски и књижевноисторијски критеријуми.

Ја овде морам да утврдим да нас баш тај квалитативно тако вредан почетак једне нове оријентације у вредновању Доментијана ставља пред мноштво питања, које треба убудуће савладати. И међу најтеже спада, чисто историјски посматрано, питање о улози Саве и његовом односу према Риму, о којима Динић пише:

„Доментијаново дело припада оном броју старосрпских историографских текстова који су писани у време Латинског царства и због тога носе све знаке тога времена и његове црквенополитичке несигурности, како сам их горе описао. Следствено томе треба Доментијана читати друкчије него Теодосија и тада, ако потпуно занемаримо књижевноисторијске и историографске критерије."

1.2.1. За нашу тему су важне оне главе код Доментијана у којима тај први најопширнији биограф Савин обавештава да је Сава послао свога епископа Методија у Рим са посланицом у којој је јавио о свом посвећењу за архи-

---

[17] Уп. Т. Тарановски, *Историја српског права у Немањићкој држави*, I: *Историја државног права*, 1931, 237, 238.

[18] Уп. Giorgio Hofmann, *Athos e Roma*, Roma 1925, 149 и д. (Orientalia Christiana, 19).

[19] Уп. С. Троицки, *Суштина и фактори аутокефалије*, Архив за правне и друштвене науке, 43, 1933, 186–200.

[20] М. J. Динић, *Доментијан и Теодосије*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, 25, 1959, 12.

епископа и за себе је тражио благослов, а за свога брата Стефана Првовенчаног, традиционалну круну Дукље, да би га њом у Жичи крунисао.[21]

Сигурно је да није тачно све што Доментијан саопштава. На другој страни, исто тако није могућно да је све чиста измишљотина, коју би прилике тога времена наметале. Такође је мало вероватно да су тако опширни описи, као што је крунисање у Жичи, без било каквог историјског језгра.[22] Доментијан је имао најмање разлога да свога учитеља Саву представи као Риму оданог архиепископа, о коме на другом месту пише да **„вьсакыи образь Светыѥ Горы прѣнесе вь своѥ отьчьство“**[23] и да **„боголюбиѥмь своимь великыимь и подвигомь своимь прѣмногыимь Светѣи Горѣ приобьштивь своѥ отьчьство“**.[24] Наиме, у основне идеје прве биографије Савине спада да довршење дела христијанизације у Србији, које је Сава обавио, не треба схватити као пуку христијанизацију него коначно везивање за Источну цркву црквенословенског типа у смислу светогорских традиција.

На основу досадашњих искустава која сам стекао о веродостојности старосрпских биографија, тешко бих се ипак и ја, на основу досадашњих истраживања, могао сагласити са мишљењем, да је, на пример, ово крунисање у Жичи, које је Сава обавио над Стефаном Првовенчаним, било чиста измишљотина.

Биће потребно да се обави велики интердисциплинарни истраживачки рад да бисмо разјаснили све противречности које се појављују у вези са Савином интервенцијом у Риму и у вези са такозваним другим крунисањем у Жичи.

Хтео бих овде само два момента да извучем из овог тока и ставим на дискусију:

Код питања Савиног односа према Риму требало би, пре свега, према моме схватању, да буде разјашњено питање да ли је Сава лично заједно са теолозима из своје околине припадао онима којима је већ био јасан развој идеје о римском примату. Познато је да је тај развој тек после освајања Цариграда само постепено био схваћен. Најновија истраживања на том подручју показују да осим једног анонимног аутора, којег Арсеније цитира у својој књизи *Три статьи неизвестнаго греческаго писателя начала XIII века*, Москва,[25] сви други грчки полемичари XII и XIII века Петру додељују почасно место у поворци апостола. Схватање и уверење да је папа свој примат изгубио због јереси, постепено се одомаћило и у Византији и антилатински полемичари XIII столећа немају још изграђено систематско учење о римском примату и изграђену еклесиологију, како је то показао Дворник.[26]

Са тог становишта треба вредновати ознаке које хиландарски монах Доментијан даје апостолу Петру, а оне гласе: **врховьныи же Петрь апостоль**[27] и **врховьныи апостоль Петрь**.[28]

И други моменат, управо тако често цитирана места о слању епископа Методија у Рим по Савином налогу **„кь прѣхвальнымь апостоломь Петроу и**

[21] Доментијан, *Живот светога Симеона и светога Саве*, на свијет издао Ђ. Даничић, 1865, 245, 246.

[22] Ibid., 246, 247, 248.

[23] Ibid., 205.

[24] Ibid., 298.

[25] Стр. 85–115.

[26] Franz Dvornik, *Byzanz und der römische Primat*, Stuttgart 1966, 186–192.

[27] Доментијан, *Живот светога Симеона и светога Саве*, 1865, 211.

[28] Ibid., 255.

Павлоу, и къ великомоу спрѣстольникоу светыю, папѣ великыѥ римьскыѥ дрьжавы“[29] и „**написавь посьланиѥ къ великомоу сьпрѣстольникоу светыю и славьныю апостолоу папѣ**“[30] — и та места не стоје еклесиолошки у супротности са такозваном ограниченом аутокефалијом Светосавске цркве. Овде је реч о обојици апостола, папа је означен само као **сьпрѣстольникь** апостола, и Римска црква као **римьска дрьжава**, тј. као римска владавина и ништа више. Узгред буди речено, Доментијан у истом тексту пушта да византијски цар каже да је архиепископски престо Савин једна „**светынꙗ сьпрѣстольникоу быти апостольскааго сѣданиꙗ**“.[31]

1.3. Хтео сам овим екскурсом у семантичку анализу Доментијановог текста да предочим да заиста вреди узети у обзир Доментијана као извор и за питање Савиног односа према Риму.

У време борбе Дубровника и Бара око јурисдикционог подручја, пада женидба Уроша I Јеленом, латинском принцезом. Писма папе Николе IV краљици Јелени из 1288.[32] и 1291. године,[33] затим њена мисија по налогу Рима, коју је требало да изврши код бугарског цара Ђорђа Тертера 1291. године,[34] многобројна оснивања манастира на католичкој и православној страни и њена обнова Дриваста и Сапе, све су то оријентационе тачке за слику о животу једне жене, чија је делатност морала бити руковођена великом духовном и религиозном замисли, која је превазилазила супротности између Истока и Запада.[35] Ја не мислим да имамо право да њену делатност посматрамо само под видом обнављања католичанства. На другој страни морао је ипак постојати неки разлог зашто је њен син, Стефан Драгутин, који је одржавао добре везе са Куријом, што се тиче култа, запостављен.[36] Исто тако је очигледно почетком XIV века постојала нека државно-политичка потреба да се краљица Јелена обавезно као православна светитељка узвиси сопственим житијем. Дворски историограф династије Немањића, Данило II, испунио је овај задатак чак у смислу норми исихастичке хагиографије.[37]

1.4. Покушаји стварања уније, које је Рим предузимао у другој половини XIII столећа и касније у свакој прилици која се нудила, стоје насупрот ранијим покушајима с обзиром на могућност њихове реализације пред савршено другачијом ситуацијом.[38] Они због тога морају историјски бити стављени

---

29 Ibid., 245.

30 Ibid.

31 Ibid., 218.

32 A. Theiner, *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia* ... 1 (1216–1352), 1859, 359–360, no. 580; уп. D. Maritsch (Marić), *Papstbriefe an serbische Fürsten im Mittelalter* 1933, 51–55.

33 A. Theiner, ibid., 375, no. 607; уп. Maritsch (Marić), ibid., 56–59.

34 К. Јиречек — Ј. Радонић, *Историја Срба*, 1², 1952, 191.

35 T. G. Georgevitch, *La „Sainte Hélène“ serbe, La Patrie serbe*, 4, Paris 1917; S. Hafner, *Serbisches Mittelalter, Altserbische Herrscherbiographien*, 2, Graz 1976, 15 и д.; I. Marković, *Slaveni i pape*, 2, 1904, 320–323.

36 *Животи краљева и архиепископа српских*, на свијет издао Ђ. Даничић, 1866, 52.

37 Ibid., 54–101.

38 A. Theiner, ibid., 360, 375, 407, 410, 414; Maritsch (Marić), ibid., 60–85; I. Marković, ibid., 319 и д.

на друго место: реформаторско дело Савино, Српска национална црква са изграђеном сопственом идеологијом и са језичком усидреношћу у народу, у међувремену је постала црквенополитички чинилац који је одлучивао и тамо где је дипломатска игра између Рима и српске владарске канцеларије формално бележила извесне успехе унионистичке политике. На крају је одлучио став оних црквених и државних кругова Србије који су заступали хиландарску идеологију српске аутокефалије у крилу Источне цркве. Било би кратковидо ако бисмо превидели да је та црквена и државна идеологија у међувремену, у широким слојевима становништва усидрена као државна самосвест и да је заједница интереса између краљевства и источног монаштва у Србији постала основа средњовековне српске државе.

Лионска црквена унија из 1274. године додирнула је српску аутокефалију само периферно, јер је византијски цар 1272. године одузео аутокефалију Србима и Бугарима једностраним формалним актом.[39] Највећу активност предузеле су папе за време владе генијалног реалисте у политици на српском престолу, Уроша II Милутина, да Српску цркву опет сједине са Римом. Папе Никола IV (1288),[40] Бенедикт XI (1303)[41] и Климент V (1308)[42] уз подршку доминиканаца и фрањеваца, спроводили су, почев од државног врха, са великом спретношћу и континуирано план о придобијању Српске цркве за унију. Они су добро знали да искористе породичне сукобе и спољнополитичке факторе. Писма папске курије, инструкције делегатима који су два пута били упућивани на српски двор, извештаји посланика из Рима, пружају могућност да сазнамо да Рим није довољно пажње поклонио суштини ствари, наиме црквенословенској културној и државној оријентацији Србије, и да је у Српској цркви видео само византијског савезника. Задатак је нашег времена да целокупни изворни материјал критички осветлимо с тачке гледишта идеологије Светосавске цркве.

1.5. Посебно поглавље у римској унионистичкој политици онога времена представља учешће Угарске, која је делимично уз помоћ Рима, а делимично без те помоћи, ратом или династичким везама, настојала да прошири своју власт на српску територију и да латински утицај учини важећим. И на том подручју историјска наука има још много да разјасни.

1.6. При разматрању црквенополитичког развоја српске државе у XIV веку, још један моменат заслужује нашу пажњу. Развој црквеног живота према назорима Српске државне цркве ишао је паралелно са преоријентацијом политичке експанзије Србије према југу, према македонским областима. Ратови у правцу те старе културне, у јужном делу двојезичне земље, које су водили владари Стефан Урош II Милутин, Стефан Урош III Дечански и Стефан Душан, само су још више учврстили источњачки карактер Српске цркве и српске

39 Е. Е. Голубинский, *Краткий очерк православных церквей болгарской, сербской, румынской*, Москва, 1871, 259 и д.; Н. Радојчић, *Свети Сава и аутокефалност српске и бугарске цркве*, Гласник СКА 179, 1939, 222–227.

40 A. Theiner, ibid., 360; Maritsch (Marić), ibid., 66–71.

41 A. Theiner, ibid., 375; A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum*, 2 (1243–1304), 1875, 2028, no. 25325; I. Marković, *Slaveni i pape*, 2, 1904, 326–328.

42 Regestum Clementis pape V., 3, Romae 1885, 347 и д.; I. Marković, ibid., 328–334.

државе у смислу ојачане српско-византијске синтезе, тако да је посезање за Византијским царством 1346. године у датој ситуацији било неизбежно.

У то време се од централне власти у Србији латинофилска оријентација више не може очекивати. Антилатинска поглавља Душановог Законика пружају за то значајне доказе.[43] Чак и чињенице да је западни део српске државе још увек био претежно латински, да су многи страни рудари, стручњаци и војници били Латини, изгледа да су изгубиле снагу.

Византија је са византијског становишта могла само анатемом да одговори на узурпацију царске титуле коју је цар Душан извршио у Скопљу 1346. године. Има извесне трагике у поступку цара Душана, који је управо осам година после свог царског крунисања, морао да упути 1354. своје посланике папи Иноћентију VI, у Авињон, да би, суочен са претећом турском опасношћу, ипак, замолио за црквену унију.[44] Преговори су пропали, колико се данас може рећи, због политичких интереса Угарске.[45]

Ја сам овде покушао да у кратким цртама покажем вијугаве путеве односа Српске цркве и Србије према Риму у XIII и XIV веку или бар да предочим проблематику и како треба да поставимо питања. Можда би се моја излагања могла сажети у закључак: историја односа Српске цркве према Риму у XIII и XIV веку сведочи да је Српска црква остала верна религиозном аманету Константина и Методија, али могу се утврдити и повремена колебања у њеном ставу у црквенополитичком и еклесиолошком погледу, а то само у смислу који овом проблему даје наше време.

---

43 Уп. *Душанов Законик*, чл. 6–9.

44 A. Theiner, ibid., 2, 1860, 8–17, no. 16 и 20.

45 К. Јиречек — Ј. Радонић, *Историја Срба*, 1², 1952, 233–235.

ДАНИЛО II КАО СРЕДЊОВЕКОВНИ ИСТОРИОГРАФ

1.0. У уводу Драгутиновог животописа, који је Данило II означио само термином „житије“, налазимо реченицу: „**Тако бо бѣ вь истиноу вь дьни краливьства ѥго, имьже и мы самовидьци быхомь.**“[1]

У *Житију краљице Јелене*, у делу које је Данило II, сходно средњовековном дуалистичком моделу света, који подразумева овоземаљско — онеземаљско, и на основу захтева да текст треба да послужи као подлога за канонизацију, назвао двоструким интерпретативним називом „житије богоугодноје и жизнь непорочнаја“, чита се: „**добро и извѣстьно намь подобаѥть ськазати житиѥ блаженыѥ Ѥлены ѥлико о вьздржании ѥѥ и подвизѣ. молитвами оубо вашими светыими изоштрень азь грѣшьныи Даниль прѣди писана ѥлико благовѣрьныихь краль србьскыѥ земле житиꙗ ихь сьставивь, ꙗкоже видимо прѣдь лицемь вашего христолюбиꙗ, и о сихь оубо понуждаю се и вьса ськажоу сь истиною, ꙗко вьзвѣстише ми прѣжде мене соуштеи сьвѣдѣтели житиꙗ сеѥ блаженыѥ Ѥлены ѥликоже и азь очима моима видѣхь, истиньно исповѣдаю.**“[2]

И у *Житију* Милутиновом, које је Данило II такође покрио двема ознакама, стоји:[2] „**нь оубо ѥлико грѣшьнии видѣхомь очима нашима или оть кыихь дѣломь ѥго таиновѣстьници быхомь, аште ли кьто вьзвѣстить намь оть прѣди бывьшиихь сьвѣдѣтель житию сего христолюбиваго, тако исповѣдѣ вашемоу боголюбию, ꙗже быше на коньчиноу житиа ѥго, имиже богь приѥть и.**“[3]

Овде нам више ствари пада у очи: прво, претензије Данила II на истинитост својих исказа; друго, да сведочење или наводно сведочење очевица, чак и трећег лица, представља сигуран доказ истинитости; и треће, видимо да се Данило II у потпуности осећао као *историчар савремености*[4] а не прошлости. Друкчије но историчар прошлости, он припада кругу очевидаца, он је „самовидьць“, он је догађаје видео сопственим очима, али се такође распитивао код других очевидаца, и даље, тако се мора претпоставити, он је бар једним делом учествовао у доживљеном, он је затим могао са истим намерама приказати збивања, као што их је остваривао у животу, или не. Данило II је према збивањима, као и према историји коју призива у сећање, имао комплексан однос, ако не и крајње профилисани циљ као основну претпоставку своје списатељске делатности.

Један део онога о чему извештава сам Данило II није доживео, него су му то, како смо чули, очевици причали, што значи да он само пружа обаве-

---

[1] Данило и други, *Животи краљева и архиепископа српских*, прештампано издање, Лондон 1972, 23.

[2] Ibid., 57, 58.

[3] Ibid., 128.

[4] Franz-Josef Schmale, *Funktionen und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung*, Darmstadt 1985, 25–27.

штења која су до њега доспела од неутврдивог броја известилаца, који су ипак били очевици. Према томе, његове изворе чине — ако се може веровати његовим изјавама о начину рада — само искази савременика, не писани извори, остаци (Überreste), или већ писмено фиксирана историја. Његов друштвени положај, просторна и друштвена блискост збивањима и догађајима, могућност обавештавања на основу властитог положаја и положаја установа којима је припадао, двор и манастири, све то добија пресудно значење, које је ипак ограничавало видик и тумачење. Сопствена покретљивост или случај, који му је омогућио да једно сазна а друго не, исто тако су постављали границе присећању и сужавали хоризонт у односу на савремена збивања. Већ ови чиниоци који условљавају гледиште, објашњавају, по мом схватању, неке празнине у ставу писца, како је то показао, као што је познато, Владимир Мошин у свом чланку *Житије краља Милутина према архиепископу Данилу II и Милутиновој повељи-аутобиографији*, 1976.[5]

У бављењу историјом још већу улогу имају особености саме средњовековне историографије, нарочито тамо где се ради о могућностима изражавања намераваног и жељеног.[6]

1.0.1. Код процењивања средњовековне књижевности, верујем, сувише мало водимо рачуна о чињеници да је само писање у средњем веку схватано као свечана и важна делатност, која се не сме безбрижно изводити, без намере и без довољно разлога. Средњи век је био епоха ексклузивне писмености. Писање је било овековечење онога што је сходно времену требало овековечити. Црквенословенска традиција писмености је с обзиром на своју сакралну функцију стајала на врху друштвене скале комуникација, равноправно с ликовном уметношћу. Отуд потиче и њена јака оптерећеност етиком и гносеологијом, као и уска повезаност њеног функционалног домета са намерама субјекта, што се духовне интерпретације историјских збивања тиче. Стога се средњовековна историографија не може посматрати само као непотпуни испоручилац историјских вести, него као доследни отисак „сопствене интерпретације“ времена, при чему се процес, који овде долази до изражаја, одвија не само на нивоу акције, као на пример у повељи, него и на нивоу рефлексије. Ова повезаност акције и рефлексије, стварности и идеје, имала је за последицу то да се средњовековна историографија налазила у пресеку идеје и историјске стварности, ако стварност схватимо као свет људског деловања.[7] У нашем случају, код Данила II, тај сусрет функционалног подручја са намерама појединца, који је био суочен са догађајима, креће се у оквирима средњовековне црквенословенске цивилизације која долази из Византије и даље се развија на српском тлу. Што се тиче, за оно време тако карактеристичног унутрашњег односа између цркве и државе и колективне културне свести људи, сусрећемо се са државом која је потенцијално тежила

---

[5] *Зборник историје књижевности*, Београд 1976, 109–115.

[6] St. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, München 1964, 10–18.

[7] Helmut Beumann, *Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums*, Historische Zeitschrift, 180, 1955, 451; исти: Uvod za Siegmund Hellmann, *Ausgewählte Abhandlungen zur Historiographie und Geistesgeschichte des Mittelalters*, Darmstadt 1967, XII. XIII.

да постане црквенословенска варијанта византијске државе, као и са колективним идеалима сакралног света византијског монаштва. Када сам горе у скали културних комуникација на исти ступањ ставио ликовне уметности с књижевном делатношћу, морам ипак да приметим да су културни домети који су користили свој језички израз, далеко јаче могли да искажу националну ноту него културне вредности којима језик није био потребан.

1.2. Оно што Данило II нуди из делова српске средњовековне историје, на мање или више биографски начин, приказано у житијима, то што он саопштава, то су, строго узевши, на одређене личности ограничене res gestae посленика одређених установа као што су црква, држава или манастири. Ови биографски прикази остварују се ипак у оквирима канона црквенословенске хагиографије, то јест, биографије су усмерене ка личностима које су важиле за свете или су пак приказане као свете и требало их је удостојити општег поштовања. Овај канон је пружао узоре за топику, нарочито, с обзиром на литерарне мисаоне и изражајне схеме, а исто тако и у погледу реторског украса. Светост сама по себи, како житија желе да је представе, измиче научном домашају. Докази светости су, као и чудо и чудесно, категорија и чињеница, која као таква може стећи и стиче реалност само у оквиру религије која је окренута надземаљском. Видимо да се ту не ради о историји у нашем значењу „модерне реалности", него о историји која лежи изван нашег појма историје и реалности и која се битно разликује од модерних гледишта, а унутар критерија средњовековне историографије заузима екстремно место.[8] Из једног веровања „знањем", вьсемь ꙗазоумъмъ, или грчки ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως, у средњовековну историографију су укључени Бог и његово дејство као делотворна сила у историји. Управо су светитељи у средњем веку медијум помоћу којег Бог и после свршеног библијског Откривења и даље обезбеђује Спасење, као што је у прошлости деловао посредством библијских личности. Отуда је задатак хагиографа у средњем веку био да у овом свету та Божја дела, посредством светитеља, представи као опомену и утеху и да их одржи у сећању. То што се Божја дела, која можемо да видимо у догађајима тако богатом Милутиновом *Житију*, јављају као чуда којима се приписује пуна реалност, било је у средњем веку, као што је и данас неким верницима, нешто сасвим по себи разумљиво. То овлашћује историчара да Божје дејство кроз чуда, а самим тим и само чудо, посматра као део збивања, које је такође, са своје стране, Божје дело. То су чиниоци који нам дају за право и који нас чак приморавају — ако желимо да служимо научној истини — да и хагиографска житија посматрамо као праву историографију, чак и онда када обавештавају о догађајима који измичу модерном схватању научног појма историје. Због тога не можемо правити разлику између хагиографског и биографског житија као између онога што није и онога што јесте историја, што значи да у нашем случају не можемо историографски раздвајати Милутиново *Житије* од Драгутиновог *Житија*, јер према својој структури оба припадају средњовековној историографији, ако — као што сам горе навео — желимо да се прилагодимо средњовековном схватању истине и средњовековним реалностима.

[8] Franz-Josef Schmale, o. c., 113–115.

Можда би једно такво раздвајање имало смисла тамо где би наше модерно схватање историје, које почива на данашњем разумевању реалности, трагало само за чисто функционалним подацима, које може пре да очекује од биографског него од хагиографског житија. Али Данило II је сјајан пример за то да се таква линија разграничења не може повући, јер његова хагиографска житија пружају више функционалних чињеница него она која су хагиографски мање оптерећена. У односу на старосрпска житија не можемо се, исто тако, послужити појмом „легенде" на немачком, у смислу кратке, поучне религиозне приче о животу или смрти, или о мучеништву светитеља, јер се појам „легенде" разуме у свом првобитном и правом значењу као „vita legenda", то јест, житије намењено читању у манастиру. За уобичајену немачку ознаку „легенде" наша житија су сувише дуга и према својој намери и функцији имају сувише високе захтеве.

1.3. Данило II казује не само савремену историју у смислу модерног схватања историјске реалности, него и много тога што лежи изван нашег данашњег поимања историје и реалности, тако да његова биографска и хагиографска житија носе и многа друга обележја средњовековне историографије, која превазилазе чисто хагиографске циљеве, што значи и хагиографску врсту.

1.3.1. Човек се мора изненадити како се добро властита дефиниција делатности Данила II као историографа поклапа са класичним грчким схватањем појма „historia" односно ἱστορία. У антици је тај појам означавао, пре свега, знање стечено сопственим искуством и распитивањем. И за Херодота је као извор важило ὄψις καὶ γνώμη καὶ ἱστορίη,[9] то јест аутопсија, спознаја повезаности и оно што се могло сазнати. И Данило II познаје ὄψις, када се у уводу Драгутиновог *Житија* назива „**самовидьць**",[10] или кад у *Житију краљице Јелене* објашњава „**азь очима моима видѣхь**",[11] а у Милутиновом *Житију* каже „**ѥлико видѣхомь очима нашима**".[12] Исто тако је и други део извора, γνώμη, критичка спознаја и испитивање, заступљен код Данила II, када се он сам представља као светим молитвама „изоштрен" или „вьзоштрень",[13] као молитвама духовно изоштрен, то јест као писац оспособљен за критички начин мишљења. И што се тиче Херодотове ἱστορία, знања стеченог кроз властито искуство и распитивање, читамо код Данила II да је он писао „**ѩко вьзвѣстише ми прѣжде мне соуштеи сьвѣдѣтели**",[14] тако стоји у *Житију краљице Јелене*, а у Милутиновом *Житију* сазнајемо да је Данило II саопштавао и оно што „**кьто вьзвѣстить намь оть прѣди бывьшиихь свѣдѣтель**".[15] Све то одговара средњовековном схватању „историје", која настоји да у првом реду прикаже виђени догађај. У складу с тим *аутопсија* и *извештај савременог сведока* важе као *идеални извори* историографâ. Међутим, таква техника не

[9] Der Kleine Pauly, *Lexikon der Antike*, 2, 1949, стубац 1101 (Herodotos).
[10] Данило и други, *Животи*, 23.
[11] Ibid., 58.
[12] Ibid., 128.
[13] Ibid., 57.
[14] Ibid., 58.
[15] Ibid., 128.

даје историју као апстрактно догађање, историју по себи, него једну narratio rei gestae, то јест чињеницу одабрану као релевантну, прерађену у облику причања, први пут писмено фиксирану, на сећање и поуку људима. Тежиште лежи на осмишљеном причању у смислу дотичног литерарног канона. Данило II, као и сви остали историографи средњега века, не оставља места сумњи да он жели и мора да саопшти само истину, при чему quidam dixit такође важи као доказ истинитости, уколико је тај сведок био савременик. Овде се отварају историографска врата за прихватање усмено преношене историје и инвентара фолклорне историје, о чему ћу касније још говорити. У случају када Данило II сам није могао бити очевидац, када су га природне границе сећања спутавале, онда се осигуравао на начин који је сасвим одговарао средњовековном историографу, као што читамо у уводу *Житија Уроша I*: „**и мы оубо дльжьни ѥсмы сиꙗ исповѣдати о нихь, ѥлика слышахомь и разоумѣхомь, или нѣкотории оть древьнихь моужии сьвѣдѣтели бывьше дѣломь ихь, ѥлико сьтворише вь дьни житиꙗ своѥго, и то оубо вьзвѣстише намь, и сиꙗ по имени вьса исповѣдоуѥмь.**“[16]

Данило II се, као што смо чули, сматрао обавезним да извештава о ономе што је чуо и разумео и о ономе о чему су неки стари људи могли сведочити и причати. И то одговара средњовековном схватању „историје“, у чијем се језгру традиције налази, као што сам горе изложио, поуздана грађа с претензијом на истинитост, у наративном облику.

1.3.2. Житија Данила II, код којих се с обзиром на њихову литерарну структуру не може правити разлика између историографије и хагиографије, одговарају литерарном канону црквенословенских житија. Она стога не дају толико описе живота у смислу индивидуализованих биографија, него описе живота који су с обзиром на функцију која им се придаје схваћени као примерни, живот који је узор који нешто показује, нешто што лежи изван индивидуалности и управо стога је од значаја за остале. Византијски, а сходно томе и црквенословенски средњи век је имао чврсту и типски обликовану представу о томе шта је узорно и свето код једног човека, па у складу с тим и чврсту представу о светитељу. Стога Данилова житија обавештавају о понашању које одговара општим нормама о узорном и светом. Живот светитеља бива приказан као живот у којем се милост Божја открива у облику једног типичног и комплетног живота, и у чудима. Књижевна средства приказивања колективно типичног светитеља — разуме се, без оспоравања индивидуалности — припадала су традиционалној средњовековној топици приказивања личности и житијима, као унутрашња и спољна лепота дотичног, изузетни духовни дарови (**прѣмоудрость**), благодат (**благодѣть**), побожност (**боголюбиѥ**), смерност (**сьмирениѥ**) и друго, затим топика одређених чуда, топика елевације и транслације. Читав систем образаца топике гради на тај начин типски „покретни и колективни украс“, то јест промењиву позадину с циљем да се дотична личност докаже као света. У складу с тим не можемо ни од Данила II очекивати историографију која би била усмерена на личности и била индивидуализована. Његови краљеви и архиепископи нису приказани

---

[16] Ibid., 5.

као појединци, као поједине личности, истакнуте у добру и у злу, него само и толико колико су били узорни носиоци функција у држави и цркви и оруђа Божја. Представљени су као конститутивне личности на чијим животима и у чијим животима можемо видети шта је уопште у оно време био један светитељ или владар. Типолошке везе са Библијом, топос за моралне, интелектуалне, религиозне и физичке особине владара, монаха и архиепископа, без обзира да ли су били канонизовани или не, постају на тај начин обележја средњовековног поимања историје, средства образовања традиције и интерсубјективности. Уколико су текстови желели да буду ближи народу, утолико је већи био удео топике и типизовања, другим речима удео објективних елемената средњовековне историографије.

1.3.3. У каталогу Данилове топике и у његовој текстеми, то јест у фразеологији која образује врсту, удео елемената који се односе на земаљско већи је него код других старосрпских писаца. У његовим житијима сусрећемо, поред обавезних општих места (топос) хагиографије, и велик број веома изражених општих места (топос) државне идеологије, династичке историографије, владарских врлина, владарских похвала и приказа ратова.[17] Они нас обавештавају о начину и садржају средњовековног мишљења и тежњама друштва из којег су потекли, треба их само озбиљно схватити и ослободити пропратног лошег гласа да су безбојна места, треба их разумети онако како су их савременици разумевали и прихватали. Они су представљали права обележја слике света код образованих српских водећих слојева у средњем веку, владара, властеле — лаика, црквених великодостојника и монаха, дакле оних које треба себи да представимо као публику старосрпске историографије. Из великог броја примера таквог начина мишљења, издвајам само неке.

Подручју владарске етике код Данила II припада топос прикупљања растуреног или изгубљеног поседа. И тај топос, као и највећи број оних из области владарске идеологије, потиче из аренги оснивачких повеља; као и многи други, он је стварао традицију коју је у старосрпску историографију увео Стефан Првовенчани, а Данило II, дворски историограф Немањића, често га користи.

У Драгутиновом *Житију* налази се ово место у тексту: „**пособьствомь бо владыкы твоѥго Христа погыбьшеѥ приобрѣте, и расточеноѥ сьбра**“;[18] у Милутиновом *Житију* „**сьбрати ѥлико расточенаꙗ дрьжавы отьчьствиꙗ ѥго**“,[19] и „**азь бо недостоиныи име твоѥ призываѥ потьштахь се сьбрати расточена вь ждрѣвии дрьжавы моѥѥ**“.[20] Ови одломци очигледно показују да је увећавање и проширење владарске територије и сабирање наследног поседа, што је кроз породичне борбе и промену политичких прилика власти на Балкану, у узбурканом XIV веку, било стално угрожено, било у очима старосрпских историографа крајње актуелна брига власти. Данило II се такође осећао обавезним да је пропагира. Ове околности ослобађају топику сумње да су то би-

---

[17] St. Hafner, *op. cit.*, 118; исти, *Zum Wortschatz und zur Phraseologie der Kriegsdarstellung bei Danilo II, und seinem Schüler*, *Anzeiger für Slavische Philologie*, 9, 1, 1977, 77–91.

[18] Данило и други, *Животи*, 50, 13, 14.

[19] Ibid., 105, 22.

[20] Ibid., 108, 18–20.

ле само празне формуле. Ако се човек пита о пореклу нашег топоса, коме као подлога служе глаголи **„приобрѣсти“**, **„сокоупити“** и **„събрати“**, то постоје две могућности — једна световна и једна духовна односно литургијска. Познато је да латинска царска титула Augustus првобитно потиче од глагола augeo — увећати, умножити. С тим су у вези Semper Augustus и стара немачка царска титула „онај који умножава Царство“ (Mehrer des Reiches). Постоји, међутим, и један други, вероватнији извор. У литургији светог Василија стоји: **„Расточенныꙗ собери прельштенныꙗ обрати и совокоупи свꙗтѣй твоѥй соборнѣй и апостольстѣй цркви“**.[21] Да ли је Данило овде секуларизовао литургијско или фактично — теологизовао? Блиска повезаност коју показују regnum и sacerdotium у српској средњовековној држави омогућавала је и дозвољавала, по моме мишљењу, то изједначавање и ту трансформацију литургијске фразеологије.

1.3.4. Или један други пример: хагиографско Милутиново *Житије* садржи, као што се зна, и веома опширне описе ратова. Топос узрока рата, представљен помоћу глагола **„озълобити“**, **„оскрьбити“**, опште је црквенословенски, налази се у целој старословенској историографији, у староруским хроникама као и у старосрпским житијима. Код Данила сам га нашао у Драгутиновом и Милутиновом житију равно пет пута. Ако се анализују поједина места текста, онда изненађује колико се велика важност придавала томе топосу у српској средњовековној представи света — он је био довољан разлог којим се оправдавао сваки сукоб. Замењивао је претњу коју је нека непријатељска сила представљала за српског владара или његову земљу, понекад чак и само опадање сопствене тежње ка моћи и угледу. Идеални мотиви су у томе свету, испуњеном још увек архаичним ратничким етосом, изгледа, играли само скромну улогу; не креће се у рат ради царства Божјег већ стога што се неко осећа повређеним, угроженим или ослабљеним. Да се и у том случају уживала Божја помоћ, за то је јемчио Божји налог дарован владару и свест да се делује као оруђе Божје, и светих предака.[22]

1.3.5. Димитрије Богдановић, са којим сам уочи његове преране смрти, а поводом његовог предавања у нашем Институту у Грацу, имао част да водим расправу о приповедачкој техници Даниловој, упозорио ме је на карактеристичну композициону структуру Данилових житија: молитве, делови повеља, унутрашњи монолози, дијалози с душом, поуке, тужбалице, похвале; то је једна шарена мешавина књижевних врста и типова текстова коју је Данило II у својим житијима сложио у убедљиву целину текста. Допуњујући оновремене дискусије, које овде помињем с много пијетета, хтео бих да укажем на два одломка код Данила II, који јасно показују делове усмене приповедачке традиције.

Опис борби против Татара у Милутиновом *Житију* завршава се тврдњом: „И ту ухвативши самога старешину њихова званога Чрноглава, и одрезавши му главу украшену драгоценим бисером [у оригиналу стоји множина:

21 Božestvennyja liturgii svjatyh otec naših Ioanna Zlatoustago, Vasilija Velikago i Grigorija Dvoeslova, prot. a. Mal'ceva, reedicija Darmstadt 1967, 246.

22 S. Hafner, *Studien*, 118–128.

бисерима] и натакавши је на копље, донесоше благочестивоме краљу као нарочити дар",[23] тако читамо у преводу Лазара Мирковића. У оригиналу последња реченица гласи: „ıако дарь искоусьнь",[24] поред тога је и варијанта у млађем рукопису, који се својевремено налазио у Лавову (Лавовски рукопис): „ıако дарь неискоусьнь".[25] Као што видимо, преписивачу је било непријатно да одсечену главу Чрноглава означи као „искоусьнь",[26] и он је то изменио у „неискоусьнь".[27] Много сам трагао за једним фразеолошким или чак лексичким паралелним местом у црквенословенској историографији, али ми није пошло за руком да нађем такво место. У питању је натицање одсечене главе, латински „caput alicuius infigere". И ту одсечену главу непријатеља (отьрѣзавьше главоу ıемоу)[28] Данило II је апострофирао као „дарь искоусьнь". Лазар Мирковић је, као што смо видели, то превео „као нарочити дар".[29] Сумњам у ваљаност таквог превода. С тим одломком се опет налазимо у подручју архаичне ратничке етике. Да ли би, стога, могло да стоји и „осведочени дар", „опипљив дар",[30] или „уобичајени дар"? У сваком случају тај конкретни језик не одговара високом стилу хагиографије него много пре стилу усмених ратничких прича којих је сигурно било међу Србима, у њиховој култури без писмености. Ови одломци се налазе у књижевно упадљивој противуречности са неким местима код Данила II која — ако се упореде са византијским текстовима — звуче местимично плачљиво.

1.3.6. И на крају, желео бих још да скренем пажњу на обраду елемената који потичу из усмене традиције тужбалица у Милутиновом *Житију*. Овакви умеци у црквенословенској хагиографији не представљају ништа необично. Необично је, међутим, то што Данило II успева да споји елементе усмене књижевне традиције, као што су тужбалице, похвале, са елементима литургијског миропомазања болесних. После уобичајеног нарицања и реторског питања „о оуь мнѣ, сладькыи мои господи, по чьто вь скорѣ разлоучи се оть нась, пастырю добрыи и хранителю нашь"[31] следи похвала појединих делова тела, према њиховој улози у животу, похвала лицу, језику, очима, рукама, ногама и коначно гробу. Свака похвална изрека почиње анафором „блажу", величам (Л. Мирковић: сматрам блаженим). Нехотице се при томе мора мислити на редослед миропомазања појединих делова тела приликом обреда св. тајне јелеосвећења: свештеник помазује болесника по челу, ноздрвама, образима, устима, прсима и по рукама.[32] Књижевни је успех, стварање јединства текста на основу три књижевне врсте — тужбалице, похвале и литургијског текста. Његово језгро, ипак, остаје примерно животно дело светог владара Милутина.

---

23 Мирковић, Данило, *Животи краљева и архиепископа српских*, Београд 1935, 84.
24 Данило и други, *Животи*, 112, 13.13.
25 Ibid.
26 Ibid.
27 Ibid., 112, 11.12.
28 Ibid., 112, 14.
29 Мирковић, Данило 84.
30 По усменом саопштењу Амфилохија Радовића.
31 Данило и други, *Животи*, 157, 2–4.
32 Л. Мирковић, *Православна литургика*, Други, посебни део, Београд 1967², 146.

Својим излагањем покушао сам да пружим нека упозорења на текстуалне елементе који показују да житија Данила II не представљају само средњовековну хагиографију у најбољем смислу те речи, него и да с обзиром на своју суштину, која садржи намеру и функцију, треба да се уброје и у средњовековну историографију и даље да, управо због тога, хагиографија у средњем веку чини једну врсту историографије.

О РЕЧНИКУ И ФРАЗЕОЛОГИЈИ РАТНИХ ОПИСА ДАНИЛА II И ЊЕГОВОГ УЧЕНИКА

0.1. *Живоши краљева и архиеиискоиа срйских* од Данила II и других,[1] како се уобичајено назива ова старосрпска збирка биографија световних и црквених владара, пружају сразмерно издашан материјал за откривање речника и фразеологије описа ратних догађаја у старосрпској књижевности, која, као што се зна, нема посебну врсту коју налазимо у староруској књижевности, названу „воинская повесть".[2] Тако биографија краља Стефана Уроша II Милутина (1282–1321), коју је написао Данило II, садржи заокружене извештаје о ратним сукобима српске војске са Византинцима,[3] са двојицом бугарских бољара, Дрманом и Куделином,[4] са бугарским кнезом Шишманом,[5] са татарским војсковођом Ногајем,[6] са Персијанцима и тзв. Агарјанима,[7] тј. Турцима у Малој Азији.[8] Можда су књижевно још упечатљивији описи битака Даниловог ученика, писца биографија Стефана Уроша III Дечанског, Стефана Душана и Данила II. Ту се опширно приказују сукоби Стефана Уроша III Дечанског са бугарским царем Михаилом Шишманом (1323–1330) и затим се описује позната битка код Велбужда (Ћустендил),[9] која се одиграла 28. јула 1330. године и о којој извештавају и Нићифор Григора (IX, 12) и Јован VI Кантакузин (II, 21).[10] Ово место у тексту, поред осталог, заслужује пажњу и са књижевноисторијског становишта, јер се ослања на *Александриду* и има садржајне паралеле са њом.[11] Нешто краће се обрађује поход Стефана Уроша III Дечанског против византијског цара Андроника

[1] Данило и други, *Живоши краљева и архиеиискоиа срйских*. На свијет издао Ђ. Даничић, Загреб 1866; Лондон 1972². У наставку цит. Даничић. На основу тог издања је сачињен немачки превод биографије световних владара, са коментаром: S. Hafner, *Danilo II. und Schüler. Die Königsbiograhien*, 1976 (*Serbisches Mittelalter* 2 — *Slavische Geschichtsschreiber* 9, Graz–Wien–Köln 1976) у даљем тексту се цитира као *Serb. MA* 2.

[2] А. С. Орлов, *Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.)*, у: *Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском Университете*, 4, Москва 1902, 3, 1–50. *Воинские повести древней Руси*, под ред. В. П. Андриановой-Перетц, Москва–Ленинград 1949.

[3] Уп. Даничић, 108 и д. одн. *Serb. MA* 2, 150 и д.

[4] Уп. Даничић, 114 и д. одн. *Serb. MA* 2, 157 и д.

[5] Уп. Даничић, 116 и д. одн. *Serb. MA* 2, 159 и д.

[6] Уп. Даничић, 119 и д. одн. *Serb. MA* 2, 162 и д.

[7] Уп. Даничић, 142 и д. одн. *Serb. MA* 2, 185 и д.

[8] Уп. Даничић, 146 и д. одн. *Serb. MA* 2, 189 и д.

[9] У тексту, на реци Каменчи: Даничић, 182.

[10] Уп. Даничић, 180–196 одн. *Serb. MA* 2, 221–240.

[11] Пре свега реч је о паралели о достојанственој сахрани погинулог противника, уп. Даничић, 187 и 189 одн. *Serb. MA* 2, 231 и 233.

III Палеолога (1338–1341).[12] У биографији Стефана Душана, која обухвата само доба његовог краљевства, извештава се о походу против византијског цара Андроника III Палеолога[13] и о рату против угарског краља Карла Роберта (1308–1342).[14] Биографија архиепископа Данила II, такође дело његовог анонимног ученика, у погледу описа ратних дејстава, разумљиво је да се лексички и фразеолошки највише приближава биографији Стефана Уроша III Дечанског. Ту читамо о пљачкашким походима тзв. Каталанске дружине[15] и њених саучесника[16] на Свету Гору, о препаду на манастир Хиландар и храбром отпору Данила II и његове сабраће. Данилов ученик пореди **ꙃати и стꙃаховании** светогорских монаха са страдањима Јерусалима приликом освајања од стране „римског цара Тита" и на то надовезује један одломак од Јосифа Флавија.[17]

1.0. Старосрпске биографије које садрже наведене одломке текстова међу књижевним жанровима несумњиво заузимају посебно место у црквенословенској књижевности већ и због тога што се налазе између хагиографије и историографије.[18] То чини њихову језичку страну још упадљивијом за лексичке и фразеолошке процесе промена, који се регионално и функционално јављају у наднационалном језику културе црквенословенске језичке заједнице и то више него у другим текстовима, који се у жанровској хијерархији налазе на вишем месту. Због тога се у њима могла боље развити вишестепеност семантичких прекодовања у профаној лексици културе,[19] исто тако је лакше напредовало и укључивање елемената народног говора, нарочито у оне слојеве говора који су неоспорно били везани за ванјезичку стварност. Пошто су Данило II и његов ученик, аутори о којима је овде реч, припадали класичним проповедницима државне идеологије српских владара у средњем веку и оновремених мерила вредности водећег српског образованог слоја у друштву, монаха и властеле, то је и у њиховим текстовима значењски круг државне идеологије и политичке пропаганде превасходно поље оних тенденција, које потичу из језика повеља и теже систематском прекодовању и специјализацији лексичких и фразеолошких средстава српске редакције црквенословенског језика.[20] Изгледа да су такве тенденције мање изражене и утврђене у семантичком пољу ратне вештине и описа битака, тако да строго

---

[12] Уп. Даничић, 197 и д. одн. *Serb. MA* 2, 240 и д.

[13] Уп. Даничић, 221 и д. одн. *Serb. MA* 2, 264 и д.

[14] Уп. Даничић, 227 и д. одн. *Serb. MA* 2, 270 и д.

[15] Уп. Даничић, 340–355.

[16] **фꙃоугы и тоуꙃькы, ѩси же и татаꙃи, моговаꙃи же и каталани и пꙃочии многоименовании ѥꙁыци**: Даничић, 341.

[17] Уп. М. Ј. Мулич (Мулић), *Отражение «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия в древней сербской литературе*, у: Литература и общественная мысль древней Руси, Ленинград 1969, 108–111 (Труды Отдела древнерусской литературы 24). Уп. Даничић, 341.

[18] Уп. S. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, München 1964, 75, одн. S. Hafner, Einleitung zu *Serb. MA* 2, 25 и д.

[19] С. Хафнер, *Тoйика средњовековне срйске исшориографије као елеменш кулшурне и йолишичке оријеншације*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 40, 3–4, 1974, 167 и д. S. Hafner, *Zur Terminologie der politischen Ideologie im mittelalterlichen Serbien*, Opuscula slavica et linguistica, Festschrift für A. Issatschenko, Klagenfurt 1976, 190 и д.

[20] S. Hafner, *Zur Terminologie*, 192 и д.

узевши, не можемо говорити о самосталној старосрпској ратној терминологији. Па ипак, у целини лексичких и фразеолошких средстава која се односе на ратну вештину, у стручном говору, на подручју лексематских структура и у фразеологији могу се у тим биографијама препознати неке константе, које су уграђене у традицију и које мање или више одступају од опште црквенословенске или рускоцрквенословенске норме и стога заслужују нашу пажњу. У сваком случају, овде треба да се оградим, јер с обзиром на уске оквире одабраних одломака текста и услед углавном слабог стања рукописне традиције ове збирке биографија — поменуте тврдње имају само релативну вредност сведочанства и могу да послуже једино као помоћ у оријентацији.

1.1. Међу најчешће употребљаване термине у семантичком пољу рата спадају **ѹать и бѹань. Ѹать** значи „рат, борбу, битку и ратне сукобе“ уопште, значи углавном оно што у грчком изражавају ὁ πόλεμος, ἡ μάχη. Шира полисемија коју језички споменици руске редакције црквенословенског показују у речи **ѹать**, где тај израз може да стоји и за „војску“ или „трупе“, као староруски **полкъ**,[21] у нашем случају није утврдива, утолико пре што Ђ. Даничић, који је компетентан претежно за друге старосрпске текстове, познаје само значење „bellum“.[22] Следећи цитати из текстова наших писаца могу то да потврде. Борбе Стефана Драгутина са његовим оцем Стефаном Урошем I означене су као **и велицѣи ѹати бывши междоу има вь ѕемли ѹекомѣи Гацко**.[23] О устанку Дрмана и Куделина чита се: **вьѕдвигьшиихь вьноутѹьнеѥ ѹати и кѹамолы**.[24] О походу српске војске у Малу Азију речено је да **велицѣи ѹати бывьши междоу има не ѥдиною или дваштi**.[25] Устанци и сукоби поводом смрти Стефана Уроша II Милутина названи су **и ѹатемь и плѣнованию многоу оть … вои**;[26] „припремати се за рат“ гласи **готовештоу се ѥмоу кь ѹати**,[27] „кренути у рат“: **иде тьштьно на ѹать**[28] и **ити вь ѹать**.[29] „Стицање ратне славе“ изражава се **сь младыи кѹаль ѕѣло пѹослави се вь ѹати тои**,[30] „у тешком рату“ значи **вь ѹати тои кѹѣпьцѣи**[31] или **вь велицѣи ѹати**.[32] Ако се пореди број глагола који су чврсто везани уз „рат“ са бројем који нам пружа Ф. П. Сороколетов из староруске књижевности,[33] онда наш број изгледа скромнији, колико се то може с правом закључити према сразмерно малом броју наведених места.

---

21 Уп. Ф. П. Филин, *Лексика русского литературного языка древнекиевской эпохи*, Москва 1947, 479 и д.; Ф. П. Сороколетов, *История военной лексики в русском языке XI–XVII вв.*, Ленинград 1970, 49 и д.

22 Ђ. Даничић, *Рјечник из књижевних старина српских*, 3, Биоград 1864, [2]1962, 42.

23 Уп. Даничић, 18, 9 одозго.

24 Ibid., 116, 13 одоздо.

25 Ibid., 147, 2 одоздо.

26 Ibid., 156, 16 одозго.

27 Ibid., 180, 2 одоздо.

28 Ibid., 183, 14 одозго.

29 Ibid., 183, 3 одоздо.

30 Ibid., 185, 5 одоздо.

31 Ibid., 192, 6 одоздо.

32 Ibid., 230, 11 одозго.

33 Уп. Сороколетов, *o. c.*, 52.

Опсег значења речи врань на семантичком пољу делимично се поклапа са оним рать и широко се покрива нормом црквенословенског.[34] Судећи по контексту Данило II и његов анонимни ученик мислили су пре свега на битку, борбу, сукоб, затим и на борбени поредак постављен за борбу и ратне сукобе уопште. Област на ушћу реке Топлице Данилов ученик хвали као историјско бојиште речима на томь во поли мнози оть древьниихь царь страшьнѣие врани междоу собою сьтворише,[35] при чему треба приметити да у тзв. Лавовском рукопису из XVI века стоје боиеве за врани.[36] У сваком случају у оној славној борби код Велбужда (Ћустендил), која је поменута на почетку, за битку се употребљава израз врань; ако се ради о историјској паралели са *Александридом* іако и сильныи царь македоньскыи іегда сьтвори врань сь царемь перьсьскыим Дариіемь,[37] ако се говори о предисторији битке и тоу хоштеть врань творити[38] или не хоте иде противоу іемоу на врань,[39] кралю изъшьдьша противоу іемоу на врань[40] и у биографији Данила II фроуги же ливадиисции сьтворише сь ними врань;[48] ако се мисли на саму битку по велицѣи и страшьнѣи врани бъівьшии вь ть дьнь,[42] вь тои крѣпьцѣи врани и страшьнѣи,[43] и сь сими оубо врань сьтворь.[44] Шире, у значењу „рат започети" могла би ова места да покажу: Михаилоу вьздвигьшоу таковоую врань на отьчьство моіе,[45] вьздвигьноу врань на сего благочьстиваго.[46] У суженом значењу сусрећемо врань као „борбу, сукоб" у вьстающте на врани сами междоу собою[47] и и тако оустрьми се на врань.[48] На једном месту могао би се борбени поредак подразумевати под врань: юноше ... таци оубо оустроіени на врань.[49]

1.2. Називи за „војску, војне јединице и ратнике" код биографа о којима је овде реч само су делимично специјализовани или функционално одређени, познају додуше широку синонимију али су, на пример, лексички сиромашнији од староруске војне терминологије. Па ипак, они показују извесне лексичке и семантичке особености према црквенословенском односно староруском стању. У староруској књижевности од XI до XIV века сусрећемо велики број назива за војску и њене јединице: полкь, рать, дружина, сила, вои, воини, люди, земля, область, полчище, ополчение, воиско, воинство, ратнъй, исполчение, стягъ, облава, орда[50] од којих су полкъ, рать, дружина, вои, сила,

---

[34] Уп. L. u. R. Aitzetmüller, *Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten*, 'sGravenhage 1955, 14 односно Slovník jazyka staroslověnského, 1. Praha 1961, 140; Сороколетов, *о. с.*, 319 и д.

[35] Уп. Даничић, 180, 6 одоздо.

[36] Ibid., 180, нап. 7.

[37] Ibid., 183, 11 одоздо.

[38] Ibid., 181, 6 одозго.

[39] Ibid., 183, 7 одоздо.

[40] Ibid., 183, 8 одоздо.

[41] Ibid., 354, 1 одоздо.

[42] Ibid., 186, 6 одозго.

[43] Ibid., 194, 3 одоздо.

[44] Ibid., 190, 7 одозго.

[45] Ibid., 191, 8 одоздо.

[46] Ibid., 228, 4 одозго.

[47] Ibid., 193, 9 одоздо.

[48] Ibid., 183, 2 одоздо.

[49] Ibid., 184, 4 одозго.

[50] Уп. Сороколетов, *о. с.*, 358.

људи, ратнъıи као уобичајени називи практичног војног језика нашли широку примену, а остали су били жанровски одређени и стилски карактеристични.[51] Као што је већ речено, таква лексичка разноврсност у старосрпској писмености у целини није утврдива судећи по *Речнику* Ђ. Даничића, а и посебно на основу цитата које смо навели. То је могло потицати отуда што се српска војска у средњем веку, како је запазио К. Јиречек, у основи састојала из три дела, од „племства са пратњом, посебно од коњице пронијара, затим од наоружаних сељака и пастира, углавном лако наоружаних и врло покретљивих пешака стрелаца и најзад од страних најамника",[52] који су у Србији, посебно у XIV веку, имали пресудну улогу у ратним сукобима. Из тог разлога је у старосрпској војној терминологији могла недостајати шира скала назива за специјалне војне јединице и родове војске, какву налазимо у Русији у средњем веку.[53]

У нашим текстовима јављају се називи за „војску, војне снаге, војну силу, војне јединице, ратнике" и можда „специјалне јединице": **силы (сила), воиска, пльвь, вои, побѣда, чеда, юноше.**

Најчешћи назив за „војску" и „војне снаге" је **силы (сила)**. За чврсту повезаност речи „с војском, војним снагама кренути, наступити" у биографији Стефана Уроша II Милутина стоји: **и въздвигъ се сь силами своими**[54] или **въздвигъ се сь таковыми силами ıезыкь многыихъ.**[55] Код Даниловог ученика налазимо ова места: **ıако въздвигъ се царь сь силами своими;**[56] **краль въздвигъ се силами своими...,**[57] **и тако въздвигъ се сь силами своими.**[58] Ова реченица има варијанту са обликом у једнини, „војна сила". Тако код Данила II стоји: **въздвигноути силоу своıю на ... сего христолюбиваго.**[59] С тим у вези желео сам да укажем на то да је у староруским споменицима **сила** у рано време, изузимајући *Ипаӣијевски леӣоӣис*, у семантичком пољу рата употребљавана претежно у једнини и тек од XIV века у множини.[60] Ако је војска у наступању стигла до неког места, каже се **и дошьдьшоу ıемоу сь силами своими до мѣста,**[61] а ако се непријатељске снаге повлаче, наводи се **симь противьнымь силамь възвраштьшиимь се вь мѣсто своıе.**[62] Ако је војсковођа око себе окупио све своје војне снаге, или како гласи латински топос „se conjungere cum copiis", то у нашем случају стоји **и съвькоупивь се сь вьсѣми силами своими**[63] са варијантом у Лавовском рукопису **съвькоупивь воıе своıе**[64] и нешто касније

---

51 Ibid., 359.

52 Уп. K. Jireček, Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien, 1, 1912, 74 и д. (Denkschriften d. K. Akad. d. Wiss. in Wien, Philos.-histor. Kl. 56).

53 Уп. Сороколетов, *о. с.*, 100 и д.

54 Уп. Даничић, 108,4 одоздо.

55 Ibid., 110,8 одоздо.

56 Ibid., 181,3 одозго.

57 Ibid., 191,13 одозго.

58 Ibid., 197,7 одозго.

59 Ibid., 117,8 одозго.

60 Уп. Сороколетов, *о. с.*, 86.

61 Уп. Даничић, 110,3 одоздо.

62 Ibid., 112,12 одоздо.

63 Ibid., 114,2 одозго.

64 Ibid., нап. 2.

у истом тексту: **сьвькоупивь се сь вьсею силою своіеіе дрьжавы**[65] са исправком истог значења у Лавовском рукопису **сьвькоупи воіе своіе**[66] и: **и тако сьвькоупивь се сь богомь дарованою іемоу силою и иде противоу**,[67] где се мисли на војну силу, која је Божјом вољом дарована. Реченицу „трупе сабрати" срећемо код Данила II: **и тако сьвькоупивь вьсе силы своіе**,[68] при чему у Лавовском рукопису опет стоји **воіе** за **силы**.[69] Слична места доноси Данилов ученик у два маха, у биографији Стефана Душана **краль сьвькоупивь вьсоу силоу воискы своіеіе**[70] и **и сьвькоупивь многыіе воискы ихь сь силами своими**.[71] Овде **сила** и **силы**, употребљени поред **воиска**, значе у првом случају „борбену силу војске", а у другом случају означавају сопствену војску поред страних трупа. „Са трупама, војним снагама, војском наступати, продрети, извршити препад" наши биографи опет углавном само понављају **приити сь силами**. Тако стоји у биографији Данила II: **приидише сь силами своими вь Светоую Гороу**.[71а] Када је непријатељ, у овом случају бугарски цар, продро на Свету Гору, читамо: **ıако царь бльгарьскыи пришьдьсь силою своіею**,[71б] при чему се у Лавовском рукопису опет може наћи **силами своими**;[72] кад је наступао са бројним трупама страних народа, стоји: **пришьдьшааго сь многыими силами іезыкь иноплеменьныихь**.[73] Ако су војне снаге многих страних народа продрле на територију царства, онда се такође каже **ıако силы многыихь иноплеменьны ихь іезыкь приидоше вь дрьжавоу**.[74] У биографији Стефана Душана, у једном извештају гласника, јављено је да су јаке војне јединице напале његову отаџбину: **ıако оныіе многыіе силы пришьдьше на отьчьствиіе твоіе**.[75] На једном другом месту говори се о изненадном упаду непријатељских трупа на територију отаџбине: **и ıако вь неzаапоу вьниде сь силами вь дрьжавоу отьчьствиıа сего ... краліа**.[76] Повлачење непријатељских трупа у завичај приказано је са **симь противьныимь силамь вьзвраштьшиимь се вь мѣсто своіе**,[77] или једноставније **бѣхоу во начельници ихь отьшьли сь силами своими**.[78] У биографији Стефана Уроша II Милутина налази се једно место које дозвољава претпоставку да **вьзвратити** треба превести са „организовано изведеним повлачењем": **и сами не вьзмогьше вьзвратити толикыіе силы воискы (воискь)**[79] **многыихь іезыкь сьбраныхь ... царемь**.[80] У биографији Сте-

[65] Ibid., 115, 11 одозго.
[66] Ibid., нап. 5.
[67] Ibid., 228, 8 одоздо.
[68] Ibid., 118, 8 одозго.
[69] Ibid., нап. 2.
[70] Ibid., 222, 4 одоздо.
[71] Ibid., 228, 4 одозго.
[71а] Уп. Даничић, 340, 15 одозго.
[71б] Ibid., 181, 1 одоздо.
[72] Ibid., нап. 7.
[73] Ibid., 190, 5 одозго.
[74] Ibid., 228, 11 одозго.
[75] Ibid., 230, 1 одоздо.
[76] Ibid., 117, 13 одозго.
[77] Ibid., 112, 12 одоздо.
[78] Ibid., 353, 15 одозго.
[79] У Лавовском рукопису: ibid., 111, нап. 5.
[80] Ibid., 111, 8 одозго.

фана Душана налазимо за „трупама кренути и наступати“: **и по сихь благочьстивыи кралль вьставь сь силами своими и иде вь окрьстьные прѣдѣлы дрьжавы своєє**;[81] за „наступање, војска у покрету“ користи се само глагол **ити**, при чему само код Даниловог ученика у Лавовском рукопису налазимо једном **гресети**, а други пут **слышавь … ꙗко идеть (гредеть)**[82] **господинь краль сь силами своими.**[83] „Војне снаге послати у помоћ“ изражава се са **дамь ти силы вои моихь вь помошть тебѣ**,[84] опет наравно са варијантом **силоу воиньства моєго**[85] у овде често навођеном Лавовском рукопису, у коме се употребљава иначе ретко коришћена реч **воиньство**. Лексем **силы** (**сила**) за војну силу, односно трупе, повезује се и са **воиска**: **силами воискы своєє прѣдрьжати ихь вь послоушаниє и работоу**.[86] С тим у вези пажњу можда заслужује и назив за „јаку јединицу елитних трупа“: **посьлавь великоименитыє своє сь многою силою вои изьбраныихь**[87] каже се у биографији Данила II, а у биографији Стефана Уроша III Дечанског говори се о **многоу множьствоу изьбраныихь вои.**[88]

У староруској књижевности веома ретко посведочени лексем **воиска** за војску и то у првом реду за војску, која није спремна за борбу или се не налази у борби,[89] у нашим текстовима сусрећемо најчешће у фрази „војску сабрати, ујединити“, слично грчком συναϑροίζειν τὸ στράτευμα.[90] Данило II у биографији Стефана Уроша II Милутина каже за његову најамничку војску: **шьдьше сьвькоупише около себе воискоу многоу єзыка татарьска и коумань**.[91] Данилов ученик пише: **ожидааше бо господинь краль сьвькоуплениꙗ воискы своєє**[92], **и сьвькоупивь воискоу своєє силы многыє и иде на сына своєго**[93] и **сь нѣкотороѭ честиѭ воискы своєє**[94] само за војску, са одговарајућом варијантом у Лавовском рукопису **вои своихь**.[95] На два цитата у којима се такође јавља **воиска** већ сам раније указао у вези са **силы**.[96]

Насупрот томе, наши српски писци употребљавају **плькь** у семантичком пољу рата онда када су у питању војне снаге у бојној готовости, у борби или наступању. Стиче се утисак да у одломцима текстова које смо на-

---

81 Ibid., 231, 8 одоздо.
82 Ibid., 197, нап. 4.
83 Ibid., 197, 12 одозго.
84 Ibid., 17, 6 одозго.
85 Ibid., нап. 2.
86 Ibid., 199, 14 одозго.
87 Ibid., 355, 9 одозго.
88 Ibid., 180, 3 одоздо.
89 Уп. *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, 2, Москва 1975, 310; И. И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, 1, Москва ²1958, 287; нешто чешће је утврдива реч **воиско** у староруској књижевности: уп. Сороколетов, *о. с.*, 83.
90 И. Х. Дворецкий, *Древне-греческо-русский словарь*, 2, 1958, 1547; уп. при томе честу употребу глагола **совокꙋпити** са различитим називима за војску у староруској књижевности: Сороколетов, *о. с.*, 327.
91 Уп. Даничић, 115, 10 одозго.
92 Ibid., 182, 9 одоздо.
93 Ibid., 209, 6 одозго.
94 Ibid., 209, 12 одоздо.
95 Ibid., нап. 3.
96 Уп. примедбу 70, 71.

вели, више но у руским, долази до сужења значења *отдельная боевая единица, определенная часть войска*.[97] Упадљив цитат у том правцу пружа нам Данилов ученик у биографији Стефана Уроша III Дечанског, где наводи: **господинь краль оустрои своє воє на плькы ꙗко сьмысльно и разоумьно**,[98] другим речима он је успоставио борбени поредак. У биографији Стефана Уроша II Милутина, коју је саставио Данило II, налазимо два места, која се надовезују једно на друго **ꙗко срежати се пълкомь междоу собою**...[99] и: **и на многыихь мѣстѣхь пльkомь вои ꙗвлꙗюштиимь се**,[100] што би се могло разумети да се овде такође мисли на сусрет постројених борбених јединица. У истој биографији говори се о покољу борбених јединица: **сьсѣкаюште плькы ихь**.[101] Када Данилов ученик у биографији Данила II извештава о пљачкашким походима тзв. Каталанске дружине на Свету Гору, њихови одреди су увек означени као **пльkы**.[102] Исто тако је и татарска војска у боју названа **пльkь**.[103] Само једном се **пльkы** уопштава као „војска" и то кад Данилов ученик говори о **пльkы злыиє**.[104]

Када наши аутори желе да изразе да се владар са својом војском „припрема за борбу", када своје „трупе поставља у борбени поредак", они за то употребљавају глагол **опльчити се**, слично као што се у староруској књижевности користи **опълчитисꙗ, ополчитисꙗ**.[105] У нашим текстовима има за то више доказа. Данило II у биографији Стефана Уроша II Милутина каже: **и тако опльчивь се сь ними**,[106] **и опльчивь се на ты безбожьныиє персы**.[107] Данилов ученик такође говори **и опльчивь се тьштьно иде прѣмо ємоу**,[108] или **опльчивь се сь вои своими и иде тьштьно на рать**[109] и **и силою великою опльчивьше се повоєваше страны**...[110]

Што се тиче употребе лексема у множини за „трупе, војнике, ратнике, војску", она се најчешће поклапа са оном у староруским текстовима.[111] Пада само у очи да ми ту реч у шест од двадесет цитата налазимо у чврстој вези са **сьбрати**, што говори пре за „ратнике, војнике, трупе", него за борбену готовост војске. У Даниловој биографији Стефана Уроша II Милутина налазимо: **повелѣ сьбраномь (сьвькоуплєныимь)**[112] **быти воємь вьсѣмь єлико дрьжавы отьчьствиꙗ єго**.[113] Готово исто звучи једно касније место у истом делу: **и вь ть часъ повелѣ сьбраномь быти вьсѣмь воємь своимь єже дрьжавы**

97 Уп. Сороколетов, *о. с.*, 42.
98 Уп. Даничић, 183, 6 одоздо.
99 Ibid., 156, 12 одоздо.
100 Ibid., 157, 1 одоздо.
101 Ibid., 118, 1 одозго.
102 Ibid., 347, 8 одозго; 351,13 одозго.
103 Ibid., 111, 1 одоздо.
104 Ibid., 227, 12 одозго.
105 Уп. Сороколетов, *о. с.*, 324.
106 Уп. Даничић, 112, 6 одоздо.
107 Ibid., 144, 10 одоздо.
108 Ibid., 181, 7 одозго.
109 Ibid., 183, 13 одозго.
110 Ibid., 340, 10 одозго.
111 Уп. Сороколетов, *о. с.*, 78 и д.
112 У оба тзв. Карловачка рукописа, уп. Даничић, 112, нап. 5.
113 Ibid., 112, 9 одоздо.

юго,[114] са допуном у Лавовском рукопису **воеводамь вьсеѥ дрьжавы своѥѥ**.[115] На исти начин ту реченицу користи и Данилов ученик у биографији Стефана Душана: **и вь ть чась повелѣ сьбраномь быти вьсѣмь воемь ѥлико дрьжавы ѥго**.[116] У свим тим цитатима реч је о наредби да се прикупе сви ратници царства, тј. они су позвани у војску. Тако гласе и два друга места у биографији Стефана Уроша III Дечанског: **и тако повелѣ ... краль сьбрати се вьсѣмь воемь ... на полѥ глаголѥмоѥ Добриче**[117] и **повелѣ сьбрати се вьсѣмь воемь своимь ꙁемлѥ срьбскые**.[118] Ако се војсковођа и његови одреди одмарају или иду на одмор, стоји: **и самь опочивь мало сь вои своими**;[119] ако се он стара о својим одредима: **пекы се о воихь своихь**[120] и ако приређује велику свечаност: **и тоу славьно праꙁдьньство сьтворь ... и сь вои своими**.[121] Ако је рат окончан, онда се војници, како се то може прочитати у биографији Стефана Уроша III Дечанског, коју је написао Данилов ученик, враћају „веселим ногама" у завичај, у своје домове: **вьси вои ѥго идоуште вь домы своѥ веселама ногама**.[122] **Вои** у смислу „војници, трупе" могу се у нашим текстовима наћи на још девет места.[123]

Лексем **побѣда** заузима посебно место у текстовима наших биографа. Наиме, има појединих места која јасно указују да та реч, према свом контексту, не значи „победа", како је иначе уобичајено, већ пре „војна сила, војска или војна јединица". Данило II у биографији Стефана Уроша II Милутина пише: **и тако оба сьвькоупивьша побѣды своѥ ... идоста на дрьжавоу**,[124] односно у преводу „и пошто су обојица (Стефан Драгутин и Стефан Урош II Милутин) удружили своје војске ... кренули су против земље", при чему у Лавовском рукопису из XVI века уместо **побѣды** стоји реч **воѥ**.[125] У истој биографији налазе се места: **и тако сьвькоупивь великоу побѣдоу воискы своѥѥ ѥꙁыка грьчьскааго**,[126] у преводу „и тако је сабрао војну силу своје војске грчког народа", затим **и тако сь таковыми побѣдами вьꙁдвигь се иде**[127] са исправком у Лавовском рукопису где **силами** стоји за **побѣды** и најзад, у два рукописа (Карловачки I и II)[128] исте биографије може се наћи место **сьвькоупише около себе побѣдоу воиски многы**.[129] Ђ. Даничић је у свом издању рукописа то ставио само у напомену одлучивши се за варијанту **сьвькоупише около себе воискоу многоу**.[130] То место из Карловачког рукописа

---

114 Ibid., 147, 3 одозго.

115 Ibid., нап. 3.

116 Ibid., 228, 15 одозго.

117 Ibid.,180, 10 одоздо.

118 Ibid., 196, 6 одоздо.

119 Ibid., 113, 2 одоздо.

120 Ibid., 38, 4 одозго.

121 Ibid., 113, 12 одоздо.

122 Ibid., 196, 12 одоздо.

123 Ibid., 78, 4 одозго; 117, 13 одозго; 147, 11 одоздо; 156, 12 одоздо; 180, 2 одоздо.

124 Ibid., 116, 14 одозго.

125 Ibid., нап. 5.

126 Ibid., 110, 3 одозго.

127 Ibid., 114, 5 одозго.

128 Уп. S. Hafner, *Serb. MA* 2, 36 и д.

129 Даничић, 115 пар. 7.

130 Ibid., 115, 10 одоздо.

у преводу гласи: „Сакупио је око себе војну силу (Streitmacht) велике војске.“ И у биографији Стефана Уроша I, коју је такође саставио Данило II, може се прочитати: **и тако поѥмь силы многыѥ ѥзыка оугрьскаадго и коуманьскаадго и иде тьштьно воде сь собою великоу побѣдоу**[131] где **побѣда** треба разумети пре као „војну силу“ него као „победу“. Поред неких других места у којима ово споредно значење није тако јасно препознатљиво,[132] у биографији Стефана Уроша III Дечанског постоји једно место у тексту које у вези са нашим разматрањем такође заслужује пажњу: **сь обѣю побѣдоу ороужию сьражаюштоу се**,[133] што отприлике значи „на обема странама говорило је оружје“, тим пре што у једном од два Карловачка рукописа за **побѣдоу** стоји **страноу**.[134] На основу свих наведених доказа може се закључити да је у српској редакцији црквенословенског језика морао постојати неки период у коме је **побѣда**, бар у историографским текстовима, доживела проширење значења у наведеном смислу.

У биографији Данила II, коју је написао његов ученик, група бранилаца манастира Хиландара, коју су вероватно чинили манастирски ђаци и која се у нашем случају тако храбро борила, учестало је означавана као **чеда**, „деца, синови“ у смислу „син духовног оца“, игумана манастира: **блаженыи … повелѣ чедомь своимь несоумьнѣньно пристоупльше ѥти ѥ**,[135] у преводу „блажени је наредио својим синовима одмах да је нападну и ухвате“; у наставку читамо: **и вь ть часъ бѣ видѣти ты ратьникы и сь ороужиѥмь ихь падьшеѥ се подь роукамии чедь сего блаженаадго**,[136] у преводу „и одмах се могло видети да су ти наоружани ратници (припадници Каталанске дружине) пали у руке синова тога блаженога“. На једном другом месту се помиње да је блажени стрепео од рањавања својих синова (**боѥ се оуꙗѕвлениꙗ чедь своихь**),[137] али „тада су се одједном појавили синови блаженога и као један човек силовито се устремише међу непријатеље“: **тогда чеда прѣподобьнаадго вьставьше вь неѕаапоу и ѥдинодоушьно оустрьмивьше се вьскочише по срѣдѣ их**.[137a] На једном месту писац житија у одбрани манастира разликује „монахе“ од „синова“ преподобнога: **поѥмь сь собою два чрьньца и мало чедь своихь**.[138] Треба обратити пажњу можда и на оно место у тексту где се казује да је тај одред младих представљао коњицу: **и вьсѣдь на коние сь богомь дарованыими ѥмоу чеды**,[139] у преводу „и узјаха коње заједно са Богом дарованим синовима“.

Битка код Велбужда (Ћустендил) била је овде већ више пута поменута. Њен опис представља најопширнији текст описа рата у старосрпској књижевности и већ због тога би заслуживао посебно истраживање и суочавање

---

131 Ibid., 17, 8 одозго.
132 Ibid., 144, 9 одоздо; 147, 14 одозго; 228, 10 одоздо.
133 Ibid., 184, 1 одозго.
134 Ibid., нап. 1.
135 Ibid., 345, 15 одоздо.
136 Ibid., 345, 14 одоздо.
137 Ibid., 348, 7 одоздо.
137a Ibid., 348, 2 одоздо — 349, 1 одозго.
138 Ibid., 350, 4 одозго.
139 Ibid., 353, 9 одоздо.

са другим црквенословенским садржајним паралелама. Овде бих желео само да укажем на једно место које обилује лексичким и војно-техничким обавештењима: **юноше прѣвысокааго кралꙗ таци оубо оустроени на брань на обѣ роуцѣ стрѣлꙗюште и ничесоже не погрѣшаюште**,[140] у преводу „младићи превисоког краља били су тако постројени за битку да су обема рукама гађали и ништа нису промашили“. Речима **юноше … кралꙗ** овде је означена специјална јединица младих краљевих стрелаца или ратника наоружаних самострелом, који су се служили обема рукама у руковању неком бацачком справом или другим торзионим оружјем, при чему се на упадљив начин указује и на прецизност поготка, што се код ове врсте гађања нормално не би могло очекивати.[141] Ипак, није ми пошло за руком да помоћу паралелних места у средњовековној црквенословенској литератури о рату пронађем ослонце за поузданије тумачење овога места.

---

140 Ibid., 184, 3 одозго.

141 Можда је то самострел „ad unum pedem“ и „duos pedes“: Đ. Petrović, *Dubrovačko oružje u XIV veku*, Beograd 1976, 74 и д.

ДОМЕНТИЈАН И *СЛОВО О ЗАКОНУ И БЛАГОДЕТИ* МИТРОПОЛИТА КИЈЕВСКОГ ИЛАРИОНА

0.0. Књижевно дело српског писца и светогорског монаха XIII века Доментијана спада, као што је познато, међу класична дела старосрпске књижевности и стога заузима истакнуто место и у наднационалној црквенословенској литерарној традицији. Усавршавањем наших метода тумачења текста и мисаоног света средњовековних књижевних споменика, захваљујући напретку филолошких дисциплина, све богатије се откривају и формалне и садржајне вредности тих текстова. Замерка, која се понекад са ванкњижевног становишта упућује Доментијану да његова хагиографија пружа премало оригиналних историјских података,[1] бива вишеструко надокнађена гносеолошким, текстуалним и реторским вредностима које дело садржи и које омогућавају да у Доментијану препознамо старосрпског писца који се, у поређењу са другим српским писцима, својим текстовима највише приближио естетским нормама система византијске културе.

0.1. Више истраживања је открило књижевне вредности Доментијанове хагиографије, почев од Јосифа Шафарика[2] преко Ватрослава Јагића[3] и М. П. Петровског[4] до Владимира Ћоровића,[5] Милана Кашанина[6] и Светозара Радојчића,[7] да поменем само најзначајније. Њихови закључци, који су стварани према ондашњем стању историјске и филолошке науке, задржали су далекосежно своју вредност, и радови млађих истраживача као што су Малик Мулић,[8] Димитрије Богдановић[9] и Ђорђе Трифуновић[10] откривају помоћу савремених аспеката и данас примењиваних истраживачких метода књижев-

---

[1] Владимир Ћоровић, предговор издању: Доментијан, *Живоӣ свеӣога Саве и свеӣога Симеона*, превео Лазар Мирковић, Београд 1938, 17, 19, 20; исто у: *Сӣара књижевносӣ*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1972, 337–348 (*Срӣска књижевносӣ у књижевној криӣици*, 1).

[2] Paul Jos. Šafariks, *Geschichte der serbischen Literatur*, hrsg. v. Josef Jireček, Prag 1865, 115.

[3] Vatroslav Jagić, *Historija književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga*, Zagreb 1867, 176–178.

[4] М. П. П.-ий (= М. П. Петровский), *Иларион, митрополит Киевский и Доментиан, иеромонах Хиландарский*, Известия отделения русского языка и словесности Имп. Акад. наук 1908, 13, 4, 1909, 106–133.

[5] Предговор издању: Доментијан, *Живоӣ свеӣога Саве и свеӣога Симеона*, 5–23.

[6] Милан Кашанин, *Срӣска књижевносӣ у средњем веку*, Београд 1975, 154–177.

[7] С. Радојчић, *Лик свеӣога Саве у Доменӣијановом живоӣу и ӣодвизима архиеӣискоӣа све срӣске и ӣоморске земље ӣреӣодобног оца и богоносног насӣавника Саве*, у: *Међународни научни скуӣ. Сава Немањић — Свеӣи Сава. Исӣорија, ӣредање*, дец. 1976.

[8] Malik Mulić, *Srpski izvori „pletenija sloves"*, Sarajevo 1975; исти, *Srpsko pletenije sloves do 14. stoljeća*, Radovi Zavoda za slavensku filologiju, Zagreb, 5, 1963, 117–129.

[9] Димитрије Богдановић, *Исӣорија сӣаре срӣске књижевносӣи*, Београд 1980, 156–163.

[10] Ђ. Трифуновић, *Песник свеӣлосӣи*, Књижевност, Београд, 17, 1962, 510–530.

них испитивања нове димензије Доментијанова дела, тако да смо у стању да његове књижевне домете уграђујемо у све веће целине.

0.1.2. Као класична сведочанства једне значајне културне епохе, Доментијанова дела као системи језичких и ванјезичких, текстуалних и књижевних релација представљају историјско-естетске објекте који у суштини још увек остају неисцрпни у односу на могућна научна питања која им можемо поставити. Истраживања наших дана, која пружају више аутономије, пре свега поетици црквенословенске књижевности и која настоје да тачније оцене уметничка дела средњег века, у смислу средњовековног погледа на свет и у складу с ондашњом функцијом уметности у друштву, с правом настоје да схвате и Доментијанову хагиографију најпре као уметничка дела духовне реторике у смислу црквенословенске естетике византијског кова,[11] у сваком случају византијске естетике која је створила систем естетских категорија и појмова, који се у основним категоријама разликовао од античког, из којег је потекао. У томе склопу желео бих само да укажем на то да су категорије византијске естетике у суштини имале претежно гносеолошки карактер и да су педагошке и хедонистичке функције уметности античког друштва у Византији широко уступиле место функцији сазнања и сакрално-литургијским функцијама.[12]

1.0. Сви научници који су се бавили Доментијаном деле схватање да Доментијанова хагиографија, одевена у рухо црквенословенске духовне реторике, заузима посебно место у старосрпској књижевности, место које је стекла пре свега тиме што је међусобни однос разлика између византијске културе-обрасца и старосрпске културне реалности остварен на високој равни апстракције:[13] у еклесиологији, на пример, истицао је Доментијан, за разлику од других старосрпских писаца, тзв. пентархијски црквени ауторитет, који се, поред Рима и Цариграда, ослања и на Александрију, Антиохију и Јерусалим.[14] Доментијанови текстови поред тога одражавају знатно боље но други старосрпски и чак црквенословенски текстови велику унутрашњу реформу византијске реторике у којој је реторска мудрост тројице великих црквених отаца, Василија Кападокијског, Григорија Назијанског и Јована Хризостома, засновала нову хармонију између филозофије, теологије и реторике и на тај начин се постарала за нови однос између духа и речи и између речи и свега конкретног.[15] Доментијан је стога и писац који је најбоље овладао уметношћу Григорија Назијанског, која је медитирањем алегорисала видљиви свет. И за њега важе речи којима је Гибер де Ножан (Guibert de Nogent) окарактерисао

---

[11] А. Я. Гуревич, *Категории средневековой культуры*, Москва 1972; В. В. Бычков, *Византийская эстетика*, Москва 1977; С. С. Аверинцев, *Поэтика ранневизантийской литературы*, Москва 1977; Д. С. Лихачев, *Поэтика древнерусской литературы*, Москва ³1979; А. Н. Робинсон, *Литература древней Руси в литерарном процессе средневековя XI–XIII. вв.*, Москва 1980; H. G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, München 1978.

[12] В. В. Бычков, о. с., 125–128.

[13] Д. Богдановић, о. с., 157–163; С. Радојчић, о. с., 217.

[14] Доментијан, *Живот светога Симеуна и светога Саве*, изд. Ђ. Даничић, Београд 1865, 262–271, 302, 308–310.

[15] H. G. Beck, о. с., 156, 157.

Григорија Назијанског: „Quidquid videret ad instructionem animi allegorizare studeret."[16] (Све што је видео трудио се да алегоризира за подучавање душе). Код Доментијана је, поред тога, заступљен и читав низ такозваних „творьчьстии образи" поетике Георгија Хировоска,[17] затим за средњовековну религиозну књижевност типичне степенице духовног смисла речи, алегоријске, трополошке и анагошке, које, примера ради, на више места можемо наћи код имена Јерусалима;[18] ту је и употреба духовне перспективе код егзегезе имена, односно провиденцијалност тумачења имена[19] као уопште народна етимологија апелативног језичког материјала. Читаво књижевно дело Доментијана је, осим тога, пресвучено мрежом библијских и ванбиблијских релација типолошког карактера и то у размери коју не можемо наћи ни код једног другог црквенословенског писца. Што се тиче става према времену и простору, како је то још Алојз Шмаус (Alois Schmaus) утврдио у својој студији о Доментијану,[20] његов доследни став страхопоштовања, лична дистанца и принцип временске антиципације у уређивању догађаја, прилика и места, који код Доментијана изазивају објективни и статични став према стварима живота, означавају овог хагиографа као класичног старосрпског енкомијасту византијског кова. У складу са том концепцијом, перспективом приказивања и личним ставом стоје високи реторски стил, организација текста и пре свега осталог тако изражена *традиционалност*, која одликује Доментијанове текстове и даје им посебну ноту међу делима старосрпске хагиографије.

1.2. Комплексу питања везаних за улогу књижевне *традиционалности* и *континуитета* код Доментијана припада и проблем његових садржајних и текстуалних позајмица из староруског *Слова о законѣ и благодати* митрополита кијевског Илариона, које се могу утврдити у *Житију светог Симеона* и о којима је међу првима расправљао М. П. Петровски 1908. године.[21] У каснијим истраживањима Доментијана те позајмице су оцењиване час позитивно, час негативно, једном са бољим разумевањем, други пут опет без разумевања њихових функција у оквиру књижевне технике Доментијанове: било је истраживача који су занемарили чињеницу да је црквенословенска књижевна традиција била подложна начелно друкчијим животним условима него модерна литература, да је она била вођена више инволутивним него еволутивним импулсима и да је субјективна оригиналност мало вредела, а традиционалност и ауторитет, напротив, много.[22] Из тих основних закона из-

---

16 G. Nogent, *Quo ordine sermo fieri debeat*, у: *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, ed. J. Migne, 156, 29 D.

17 Б. Ангелов и М. Генов, *Стара българска литература (IX–XVIII в.)*, София 1922, 96.

18 Доментијан, о. с., 24.

19 „Растько, по истинѣ вельми вьзрасти хотешта вожьствьныими добродѣтѣльми", Дометнијан, о. с., 120, 6 одозго.

20 Alois Schmaus, *Die literarhistorische Problematik von Domentijans Sava-Vita*, Opera Slavica, 4, Göttingen 1963, 121–142.

21 М. П. Петровский, о. с.

22 Драг. Костић, *Ко је саставио Похвалу св. Симеону, сачувану у Доментијанову житију св. Симеона*, Глас САН, 161, 1934, 2. разр., 83, 140–181: (Доментијан) „састављајући Ж. св. Симеона, најмање оригинално дело своје, крпљено углавном из одломака властитих и туђих дела… Врло је пак танак тај нови, сасвим иначе шаблонски замешан фразеолошки малтер, којим је Доментијан слепио и замазао своју наручену на око грађевину, скрпљену од грађе старе

вирао је и црквенословенски књижевни канон који се стављао поред библијског и теолошког и који је стварао традиције. Стога је старосрпски писац морао овладати уметношћу и имати неопходна знања да би свој текст прилагодио чврсто установљеној хијерархији квалитативно објективних, традиционалних и социјалних константи у садржају, тексту и језику, то јест књижевном канону,[23] и да би своје дело на тај начин уклопио у црквенословенски књижевни систем. Тај стваралачки принцип, који је деловао на прилагођавање и издвајање, био је процес који је подстицао целовитост и управљао књижевним исказивањем. Могли бисмо га назвати једном врстом *књижевне ен-шелехије*. Играо је битну улогу у свету у коме су се тако преплитали традиција и универзалије.

1.2.1. Можемо прихватити да су Иларионови списи, од којих још данас познајемо око четрдесет рукописа,[24] припадали канону црквенословенске књижевности XIII века и да су уживали одговарајући углед у старосрпском књижевном свету управо као списи Саве и Стефана Првовенчаног. Ширењу Иларионових дела, изгледа, највише су допринели светогорски монаси, јер се може доказати да се и Доментијан на Светој Гори упознао са текстом који је он користио.

1.3. Као што је већ наведено, позајмице и цитати које је Доментијан преузео од Илариона за своје *Жишије свешог Симеона* потичу из *Слова о законѣ и благодати*. То је, у целини узето, једна теолошка расправа састављена из више делова и која садржајно обухвата широки концепт, почев од говора о закону и милости преко једне похвале Владимиру до молитве за спас новопокрштеног руског народа од многобројних опасности за тело и душу, за цркву и државу. Препознаје се намера дела да се пружи теолошки и црквенополитички оснажени доказ да је руски владар Владимир достојан култног прослављања. Тај текст је писан у високом реторском стилу руске редакције црквенословенског језика, носи поред тога и јаку литургијску боју. Према његовој функцији требало би да је реч о црквеној похвали на дан Владимирове смрти. Изворна вредност целог *Слова* не лежи стога у историјској него у теолошко-хагиографској области, то јест, када се процењује са становишта онога што садржи, оно представља теолошки засновану похвалу. Руски аутор, први кијевски митрополит руског порекла, појављује се ту не као историчар него као заступник теолошко-хагиографске законитости. Стало му је пре свега до доказа о испуњењу одређених, у религиозном и црквеном свету чврсто утврђених норми.

Можда да овде опрезно наговестим да се ту ради о заснивању идеала једног црквенословенског владара. Иларионов текст се садржајно креће у три равни у којима се повремено могу утврдити следеће антитезе: антитеза слобо-

---

доста и туђе", 173; упореди и M. Murko, *Geschichte der älteren südslavischen Literaturen*, Leipzig 1908, 21971, 158–160.

[23] Д. С. Лихачев, *Поэтика древнерусской литературы*, Москва 31979, 90, 91.

[24] Ludolf Müller, *Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis*, Wiesbaden 1962, 33–42. (Slavistische Studienbücher, 2); исти, *Die Werke des Metropoliten Ilarion*, München 1971 (Forum Slavicum, 37).

да–ропство, антитеза хришћанство–паганство и антитеза ново–старо. Сви искази су одевени у гносеолошки вештачки изграђен систем библијске алегорезе и симболике. Све три равни су опет организоване из два жаришта, с једне стране из благодати са свим њеним синонимима као симбола за Русију, и с друге стране из закона и његових синонима као симбола за Византију.[25]

1.3.1. Већ ово кратко указивање на интенцију и композицију Иларионова текста омогућује да се открије да је он Доментијановим стремљењима у *Житију светог Симеона* пружао типолошки и функционално употребљиву основу у трагању за објективношћу унутрашњег и спољњег облика, за ауторитет и традиционалност и друштвену припадност: и у српској културној реалности морала је бити законито, у смислу византијских теолошких, црквених и политичких норми, доказана оправданост култа Симеона, који је, као и Владимир, био владар невизантијског порекла. Владимир и Симеон су били синови младих, нових народа који су тек почели да урастају у средњовековну породицу хришћанских народа и држава и било је неопходно озакоњење њихове независности на обема равнима стварног и надстварног, пролазног и вечног. И код Доментијана се није радило о објављивању историјских података, они су већ у обилатој мери били познати кроз житија која су Сава и Стефан Првовенчани већ били сачинили. Доментијан је тежио пре свега хагиографским и дидактично-паренетичким циљевима. Томе ставу одговара и перспектива у времену и простору којом се Доментијан служи у свом устројству догађаја у *Житију светог Симеона*.

1.3.1.0. Сличности и позајмице из Иларионовог текста могу се непосредно или посредно разазнати у целом тексту Симеоновог *Житија* и то у садржајној концепцији, као и у текстуалној и књижевној организацији дела. Било би, међутим, недовољно ако бисмо се у вези са проблематиком тих позајмица растали од текста само код формалног и кумулативног пописа, ако бисмо се задовољили само праћењем њиховог порекла, а да не трагамо за утврђивањем *функције тих елемената у целој композицији Симеоновог Житија* и посебно *у односу на интенције аутора*. Другим речима, код Доментијана треба описивати не само сликовитост његовог језика, његову симболику и мотиве, треба разјаснити не само њихово књижевноисторијско порекло, него треба поставити питање коју су функцију ти елементи имали да испуне у датом контексту, којим су променама у стваралачком процесу ентелехије били изложени и које корелације владају између сликовитог и несликовитог књижевног материјала.[26]

---

25 Ю. М. Лотман, *Тезиси к проблеме «искусство в ряду моделирующих систем»* у: K. Eimermacher, *Тексты советского литературоведческого структурализма*, München 1971, 140–141 (Centrifuga, 5); L. Müller, *Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis*, 1962, 16–19.

26 Упореди исто питање код Григорија Назијанског: Manfred Kertsch, *Bildersprache bei Gregor von Nazianz*, Graz 1978, VI–VIII (Grazer Theologische Studien, 2); H. G. Beck, *Rede als Kunstwerk und Bekenntnis* (Gregor von Nazianz), München 1977, 12–19 (Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Kl., Sitzungsberichte, 1977, 4).

1.3.1.1. Доментијаново *Житије светог Симеона* такође познаје гносеолошки строго изграђени систем односа који јасно долази до изражаја иза реторског украса. И тај систем открива неке особине које подсећају на Иларионов текст. Тако већ у уводу налазимо примену основног Иларионовог мотива, антитезу „законь : благодать", то јест код Доментијана „законь" у три временска ступња: „прежде закона", „сь закономь" и „по законѣ"[27] са непосредним ослонцем на почетак Иларионовог *Слова*; на другој страни налази се други мотив, две равни „благодети", и то „благодеть"[28] и „пресьвьршенаја благодеть",[29] односно „новаја благодеть".[30] Другим речима, једно супротстављање Старог и Новог завета, односно у алегорези (у *инословију*) стања српског народа и пре Саве и Симеона са Савом и Симеоном, односно после делатности Саве и Симеона. На примарној библијској равни оба основна мотива „законь" и „благодеть" служе као симболи Мојсија и Христа, баш као и код Илариона. Повезивање Саве са Мојсијем дато је на тај начин што је, као што се зна, Доментијан управо у Савином *Житију* направио обимно поређење (преко 260 редова) између библијског законодавца и српског црквеног законодавца. Два основна мотива из увода за Симеоново *Житије*, пар појмова „законь" и „благодеть" граде на тај начин библијску основу за духовни концепт теолошког значења животног дела Симеона и Саве: на првој равни Стари и Нови завет су доведени у стваралачки однос прерастања Старог у Нови, кроз његово испуњење и кроз то су, на другој страни, створене могућности за изналажење типолошки одговарајућих елемената у српској стварности. Та техника се може разумети само ако се постави на основе средњовековне библијске егзегезе, која је, као што је познато, Стари завет типолошки неуморно тумачила кроз Нови завет и затим је те библијске мостове протезала на сопствено време. Стари је схваћен као проповедање Новог, Нови као испуњење Старог и сопствена стварност је истицањем конкорданци вреднована и узнета до сакралног. Таква техника без даљег може типолошки да приближи удаљене догађаје, да их ослободи хронолошког редоследа и да допринесе да јасније дође до изражаја типолошко значење међусобно раздвојених догађаја. На тај начин Стари завет осветљава Нови и властита садашњост, као што је то случај код Доментијана, може да буде антиципирана као остварење Старог и Новог. Или, речено језиком средњовековне синкризе, Мојсије и Христ могу на тај начин типолошки да буду једновремено доведени на *исту* временску раван са Савом и Симеоном.

Доментијановим уводом за *Житије светог Симеона* појављује се на тај начин, као из птичије перспективе, у новим односима, читав програм хагиографског концепта житија заснован на историји спасења.

1.3.1.2. Ако се следи подела коју је Адолф Милер (Adolf Müller) установио у Иларионовом *Слову о законѣ и благодати*, онда се тај текст састоји из четири претежно самостална дела, то јест, из самог *Слова*, из једне збирке

27 Доментијан, о. с., 2, 5 одозго и 12 одозго.

28 Ibid., 12 одозго.

29 Ibid., 17 одозго.

30 Ibid., 20 одозго.

цитата из Старог завета о универзалности божанског плана спасења, из „похвале" светом Владимиру и из једне молитве за Русију.[31] Доментијанов увод за *Житије светог Симеона*, према својој композицији, највише се приближава првом и другом делу целокупног *Слова* и то само, како је већ назначено, у погледу основног мотива, антитезе закон–милост и делимично у погледу мисли да „благодеть" може свуда да делује. Код Доментијана недостају антитезе слободе и ропства у Старом завету и њихово супротстављање хришћанству и паганству у Русији.[32] Доментијаново садржајно концентрисање на једну личност, изазвано хагиографским налогом, слаби такође код Илариона веома опширно образложену антитезу односа Јевреја и пагана, односно Јевреја и покрштених Руса.[33] Доментијан то богато, чисто реторски користи само у Похвали Симеону, где у паралелистички изграђеном каталогу Симеонових врлина супротставља његову побожност, иако није могао бити непосредни сведок библијских догађаја, али је ипак веровао, неверовању сведока библијских догађаја.[34] Такође и паралелна алегореза „законь" за Византију и „благодать" за Русију, коју налазимо код Илариона,[35] код Доментијана у најмању руку није јасно изражена. Тако се код Доментијана, изузев првог дела увода, збивања Симеоновог *Житија* одвијају само на равни „благодети". И та „благодеть" је воља и дело провиђења, које је светитеља од рођења изабрало као средство за остварење свог плана спасења да би род Немањића могао да се појави као „нови Израиљ".[36] За упућене ту се подсећа на националномесијанску есхатологију апокалиптике као паралелу, један мотив који код Илариона за Русију узалуд тражимо. На тај начин се деловање Симеоново у сопственој околини, уз помоћ највише и најтајанственије конкорданце, укорењује у стварном и надстварном.

1.3.2. Код Илариона уопште, садржајне равни антитеза и паралелистичких конструкција лакше се разазнају него код Доментијана. Иларионов реторски стил је штедљивији и мање оптерећен толиким семантичким димензијама. Доментијан у својим текстовима увек изнова покушава да повеже реторику са библијским тумачењем, да се ствари и људи огледају у библијском огледалу, да природу побожно посматра и да је алегоризира, да у огледалу човекове душе тражи Бога и да проповеда гностичке врлине — једном речи да следи схватања која су потицала од великих кападокијских црквених отаца. Карактеристично је да Доментијан почиње Симеоново *Житије* зазивањем Св. Тројице и на тај начин одмах на почетку указује на један од својих великих узора, Григорија Ниског, теолога учења о Св. Тројици.

1.3.3. Конструкције антитеза које можемо открити у Илариновом *Слову о законѣ и благодати*, код Доментијана пак бивају замењене непосредно или посредно израженом антитезом исток–запад, заједно са симболиком која

---

31 L. Müller, *Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis*, 1962, 16–20.

32 L. Müller, o. c., 18.

33 Ibid.

34 Доментијан, о. с., 34, 11–19 одозго.

35 Ю. М. Лотман, о. с., 140.

36 Доментијан, о. с., 3, 2 одозго.

јој припада, при чему је, разумљиво, исток увек слављен и претпостављени део. Та мисао водиља — да је исток извор спасења — уграђује се у *Житије светог Симеона* одмах после увода и провлачи као црвена нит кроз читаво дело. Она постаје стално присутна у свим конфронтацијама и на свим равнима средњовековног погледа на свет. Висока књижевна култура, коју Доментијан испољава пре свега на подручју патристике, омогућује му да „негује сву књижевну изражајност". Обрасце за своју космичку метафорику Доментијан налази у првом реду у патристици Кападокијаца и у књижевном делу Григорија Назијанског.[37] Узгред речено, метафорика светлости и сунца у старосрпској књижевности типично је обележје Доментијанове књижевне технике. То су елементи које код Саве и Стефана Првовенчаног не познајемо у тој мери. Доментијан у свом *Житију светог Симеона* о истоку говори на тридесет и три места, од тога се десет места непосредно односе на антитезу исток–запад, а у Савином *Житију* се појам истока јавља само на тринаест места.

1.3.3.1. Одмах на почетку Симеоновог *Житија*, непосредно после увода, алегореза истока нас формално препада. У оквиру једног одељка од шездесет пет редова Доментијан се осамнаест пута осврће на исток: већ сама историјско-географска чињеница да је Немања као младић примио на управу источне пределе Србије бива обогаћена читавом надградњом односа и конкорданци духовног смисла речи исток: најпре се Немања пореди са звездом Даницом, која долазећи са истока иде пред светлошћу, то је уосталом слика коју познајемо још из руских хроника онога времена.[38] Та „Даница" је већ у следећој реченици протумачена као најава „великога просвећења отачаства". Други пут Доментијан вреднује Немањин боравак на истоку Србије тиме што је тамо могао непосредно да гледа ка „Вишњему, ка истоку истока", **к вьстокоу вьстокомь**,[39] који долази са истока. Етимолошки смисао речи **вьстокь**, исток и духовна алегорија удвајања речи овде се повезују с астрономским и есхатолошким, земаљски владарски простор се изједначује с космичким простором и област значења речи исток се протеже од земаљског до небеског и духовног. У следећој реченици пада у очи да је већ просвећење Немањино „незалазном светлошћу", **зарѥю трисиꙗньнааго божьства**[40] антиципирано, што је опет типично за временску перспективу Доментијанова приказивања. И уступање источних делова Србије Немањи од стране византијског цара одевено је у једној значајној реченици која садржи реторски ефектну парономасију: **И семоу же божию причестьникоу на вьстоцѣ живоуштоу, и вьсточьныи царь и цароградьскыи честь ѥмоу дасть оть вьсточьныѥ ꙁемлѥ оть своѥго царьства**[41] („Када је овај Божји пречестник (Немања) живео на истоку, источни цар цариградски даде му део од источне зе-

---

[37] В. В. Бычков, *Византийская эстетика*, Москва 1977, 120–122; M. Kertsch, o. c., 156–159; Adolf Donders, *Der hl. Kirchenlehrer Gregor von Nazianz als Homilet*, Münster i. W., 1909, 141–145. Walther Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955, 167–170.

[38] И. И. Срезневский, *Материалы для словаря древне-русского языка*, 1. 1893, 21958, 171–172.

[39] Доментијан, о. с., 4, 17–18, одозго.

[40] Ibid., 21 одозго.

[41] Ibid., 4, 1 одоздо; 5, 1–3 одозго.

мље свога царства"). Ова формулација својим уопштавањем показује да је Доментијан владарске односе у Србији видео византијским очима, то јест у смислу византијске духовне владавине светом. Сада следи Доментијаново опширно библијско оправдање овде тако снажно изложеног мита истока: **Понеже богъ не насади рага на западѣ ни на сѣверѣ ни на юзѣ нъ на вьстоцѣ, идѣже чловѣка своего прьвозданааго вьсели**[42] („пошто Бог не насади раја на западу ни на северу ни на југу но на истоку, где усели свога првостворенога човека"). Још једном тврди Доментијан да је управо из тих разлога Немања добио власт са истока и с тим повезује мисао да је „источни цар" тим источним даром власти Немањи готово дао једно **проображеније**, једну предслику (praefiguratio) да ће он једном бити житељ **Иерусалима** чиме је овде исток анагошки повезан са визијом небеског Божјег града. У следећој реченици и породична харизма Немањића за сва времена се повезује с истоком: **и на вьстоцѣ пакы иного ради честь его положи богъ, ꙗко и чедомь его на вьстоцѣ вьсприети прѣсьвршеноую благодѣть**[43] („на истоку опет ради другога део његов положи Бог, да и деца његова на истоку приме пресавршену благодат"). Не треба овде посебно да наводим да се оваква образложења и озакоњења владарске идеологије Немањића битно разликују од оних код Саве и Стефана Првовенчаног. Ова код Доментијана су, како видимо, апстрактнија и духовнија, она код Саве и Стефана Првовенчаног знатно стварнија и правно заснованија, као што сам то имао прилику да покажем у другим својим предавањима и публикацијама.[44]

1.3.3.1. Код Илариона смо, у оквиру основног мотива закон и благодат, могли да утврдимо антитезе старо–ново, паганство–хришћанство, стари народи — нови народи. И Доментијан у својој апологији Немањине владавине на истоку, полазећи од антитезе „старо законоположение а ново Христово еванђеље", укратко стиже да говори о „старом" јеврејском народу којег супротставља младим народима, које је крстом Христ сабрао **вь единоу светоую сьборьноую и апостольскоую его црьковь**[45] а којој је и Немања **прѣподобиемь и правьдою**[46] служио целог живота. Код Илариона се, пак, држање Јевреја према Христу у низу од седам антитеза супротставља позитивном држању покрштених Руса.[47]

1.3.3.1.2. Врхунац духовног образложења Немањине владавине представља, нема сумње, Доментијаново позивање на симболику сунца. Симболика сунца је, као што је познато, стара колико и сама култура човека. Хришћанство је такође прихватило готово читаву ванбиблијску симболику сунца и пренело је на Христа. Патристика је затим повезала космолошки концепт са

---

42 Ibid., 5, 5–8 одозго.

43 Ibid., 5, 12–14 одозго.

44 С. Хафнер, *О семантичким иновацијама у српској редакцији црквенословенског језика*, Међународни научни скуп *Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности*, 1981, САНУ, Београд 77–87.

45 Доментијан, о. с., 5, 8 одоздо.

46 Ibid., 2 одоздо.

47 L. Müller, *Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis*, 1962, 18.

сотериолошки тако значајним дуализмом светлости и таме утолико што светлост произлази из таме за спас човечанства.[48] Ово Доментијаново поређење са сунцем је значајно пре свега због тога што, као ретко који други мотив, показује његову блискост описима природе Григорија Назијанског, који нам је у другом теолошком говору оставио готово паганску песму о сунцу.[49]

1.3.3.1.2.1. Доментијан и код тог поређења полази од тврдње да је Бог дао Немањи његов део „на истоку" и то стога што је Бог, пошто је створио велико светило, на исток га сместио. И сада следи опис пламеног пута које сунце свакодневно превали на небеском своду: **ꙗко да просвѣтить дьнь, и запада дошьдь, и подь землю зашьдь, и обьшьдь сѣверьноую страноу, и пакы на вьстокь пришьдь свѣтлостию своѥю разринеть тьмьныи мракь стѣнꙗ земльнааго и вьздоуха подьнебесьнааго, и освѣтить горы и хльмы и долы, потомь и вьсоу вьселѥноую**[50] („сунце, да просвети дан, и дошавши на запад, и зашавши под земљу, и обишавши северну страну, и опет дошавши на исток, разгонит светлошћу својом тамни мрак земаљских стена и поднебеснога ваздуха, и осветлит горе и брежуљке и долине, а потом целу васељену"). Томе опису сунчевог пута следи ефектан закључак једне реторске хиперохе, која опет алегорично почиње код источног налога Божјег за владавину и великим луком симболике сунца сједињује на једну исту симултану раван догађања Божју милост и конкретну српску стварност братске неслоге: **того ради господь и сего прѣподобьнааго отьца нашего прьвѣѥ постави на вьстоцѣ, и сего сльньца свѣтлѣиша ꙗви ѥго, ꙗко да не тькьмо свѣтить горы и брьда и долы и вьсоу землю, нь паче и вьсе своѥ отьчьство, сьтвореноѥ по обраꙁоу божию, и недоугоуюште невѣдѣниѥмь истоваго живота божьствьною ѥмоу благодѣтию просвѣтить ѥ, и раждeнеть тьмоу мрачьноую братиѥ своѥѥ и свѣты ихь беꙁаконьныѥ разорить и грьдыѥ мысли срьдьць ихь расточить.**[51]

Било би потребно да се ближе размотри конкордантна конструкција овога места у тексту: Господ је Немању односно Симеона поставио најпре на истоку, што значи да је он био украшен наведеним смисаоним атрибутима истока у средњовековној слици света. Затим се у реторском преувеличавању објављује да је Господ Немању учинио светлијим од сунца. То му даје снагу „да светли не само горе и брда и долине и целу земљу", као обично сунце, него још и много више, он је на тај начин могао да просветли цело „отачство". Исти адверсативни и синтактичким и лексичким паралелизмима украшени редослед реченица можемо утврдити код Доментијана и у Похвали, сједињен у читав један реченички низ.[52] Тај алегоријски свет симболике истока и сунца доводи Доментијан у везу са српском стварношћу. Као мост за то служи реченица да је „отачство", у идеалном стању „створено по образу Божјем", постало болесно због „незнања истинитога живота". Да би то стање „отачства" изменио, појачао је Доментијан Симеонову снагу „божанстве-

---

[48] Manfred Lurker, *Wörterbuch der Symbolik*, Stuttgart 1979, 528–529. Dorothea Forstner, *Die Welt der Symbole*, Innsbruck 21967, 100–104.

[49] Orationes 27–31, *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, ed. I. Mgne, 35–38, 2.

[50] Доментијан, о. с., 6, 1–6 одозго.

[51] Ibid., 6, 6–14 одозго.

[52] Ibid., 36.

ном благодаћу", која је јача од сунца. Да би остао на подручју тако ефектне символике сунца, Доментијан у смисаоном кругу благодати задржава речи које су асоцијативно повезане са симболиком сунца: „мрачна тама", „посветит" и „разагнат". После тог семантичког моста, Доментијан, такорећи на трећем степену, коначно прелази на тло српске стварности братске неслоге, коју Немања отклања „и разорит безаконе њихове савете и расточит горде мисли срдаца њихових".

1.3.3.1.2.2. То је вештачки и вишестепени систем непосредног и посредног преплитања различитих значењских равни језичких средстава, које сусрећемо на том тако упечатљивом месту овога текста. Тачније речено, можемо при томе да откријемо пет могућих равни значења речи. Узмимо као пример исток, на који смо овде тако често наилазили и чије понављање на први поглед изгледа као чисто формални плеоназам: на првом степену исток може бити употребљен у језички примарном и етимолошком смислу; на другом степену он може значити историјски конкретно Византијско царство; на трећем степену може да стоји у алегоријском смислу као извор светлости, спасења, чак и божанско; на следећем, четвртом степену значи упутство за правилно вођство у животу у смислу оријентације према истоку, и најзад, исток значи рај у есхатолошком смислу. Исте степенице алегорезе могу се установити и за такве средишње појмове као што су Израиљ, Јерусалим или владарски символи.

1.4. Анализом места̂ у тексту у којима је реч о истоку и источном владарском налогу Немањином, као и о антиципацији његовог животног дела, покушао сам укратко да предочим да код добрих црквенословенских писаца, какав је био Доментијан, духовна реторика не мора да остане једнодимензионална збирка формула за Ornatus difficilis и Ornatus facilis, него може да досегне ефектне синтезе са религиозним, духовним и историјским мислима и да често тежи складу садржајних и формалних елемената. Доментијан је, као и многи други писци византијске књижевности, слушаоцима пружао могућност да на појединим местима текста уживају у мноштву мисаоних асоцијација и вишезначних излагања, која су била уклопљена у широки спектар Овога и Онога света, и да уз њихову помоћ чак и медитирају.

1.4.1. Могли смо такође да утврдимо да је Доментијан у мисаоној градацији вредновања истока достигао највиши степен опет код појма благодат, чију снагу ставља изнад сунца. Тај моменат подсећа опет на Илариона. Иначе реч „въстокъ" као и реч „слъньце" Иларион само штедљиво употребљава и то само у области библијског канона.[53] Иларионово *Слово* је, изузимајући разматрани увод, према садржају и књижевној врсти, сасвим друкчије концепирано; ту се ради, као што смо видели, само о једној врсти свечаног говора који прати енкомион и о једној молитви, док Доментијанов текст представља опширно хагиографско житије са три уклопљене похвале.

[53] въстокъ: L. Müller, o. c., 33, 14; 34, 16; 37, 17; 45, 14; слъньце: о. с., 27, 3, 9; 30, 8; 31, 13; 40, 10.

1.5. У даљем тексту Симеоновог *Житија* симболика сунца и антитеза исток–запад су јаче наглашене у трима похвалама, у *Похвали Симеону*, у *Похвали* Симеонове и Савине побожности и у *Похвали Симеону и Сави*, и то најјаче у последње две. У *Похвали* Симеонове и Савине побожности Симеон и Сава су снабдевени оваквим епитетима: **оба зари вьсточьныѥ богомысльно просвѣштаюшта западноѥ своѥ отьчьство**[54] или су означени као **незаходимѣи свѣтилѣ вьстока западьноѥ своѥ отьчьство богомысльно просвѣтаюшта**,[55] или у *Похвали Симеону и Сави* обележени су као **шьствиѥ творешта оть вьстока кь западоу, ꙗко двѣ мльнии блистаюшти на вьстоцѣ, и западьномоу своѥмоу отьчьствоу божьствьноую и недомыслимоую сладость носешта**,[56] или као **рѣцѣ двѣ ѥваньгельскыихь оучении оть вьстоучьнааго раꙗ исходешти**,[57] да поменем само упадљиве примере.

1.6. *Похвала Симеону* је даље у славистичком истраживању постала позната по томе што је у међуратном времену изазвала расправу о књижевним вредностима тих похвала и о питању да ли је Доментијан, страницама дуге и на дугу стазу дословно преузете цитате из *Похвале* Владимиру из Иларионовог *Слова*, потпуно механички користио или их је трансформисао према неком одређеном систему.[58] Данас се та расправа смирила и не на последњем месту због тога што се о објективности, ауторитету и традиционалности у средњовековној књижевности друкчије мисли и што се оригиналном мишљењу не придаје искључиво тако много важности као пре. Преузимање читавих одељака за мене не представља проблем, јер се код тих преузимања може разазнати унутрашњи стваралачки принцип, то јест књижевна техника такозване *ентелехије*, како сам је ја назвао.[59] То је фактор који процес позајмљивања и преузимања страних елемената, који су одговарали једном литерарном канону, усмерава према интенцијама новог дела. Посматрано са становишта науке о књижевности, то је она снага која се преображавањем и уобличавањем стара за унутрашњу и спољну целовитост новог дела и контекста, у које треба да буду уграђени страни елементи. Треба мислити и на то да се у овом нашем случају ради нарочито о енкомиону, посебној књижевној врсти која, за разлику од хагиографске наративне прозе, следи друге законе изградње и стога мора бити мерена и другим мерилима науке о књижевности. Ту се није тежило приказивању догађаја него убедљивом проповедању испуњења једне статичне хагиографске норме, како сам то већ изложио у уводу. Требало је само да се хагиографски прописани каталог врлина у прослављању прикаже као остварен. Норме тога каталога су биле утврђене, константе византијског модела одговарале су црквенословенском моделу. Хагиографски модел је, дакле, био дат, требало је само решити питање могућности примене на одговарајућу личност. И ту се теолог у српској стварности

---

54 Доментијан, о. с., 72, 4 одоздо.

55 Ibid., 73, 2–3 одозго.

56 Ibid., 101, 5–8 одозго.

57 Ibid., 101, 6 одоздо.

58 Д. Костић, *Ко је саставио Похвалу св. Симеону*, Глас САН, 161, 1934, 2. разр. 83, 140–181.

59 S. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, München 1964, 17, 94.

нашао пред новим задатком: *бригом за теолошки осигурану канонизацију једног српског световног владара*. За то је био више него потребан образац, пример, у свету хришћанских универзалија, ауторитета и традиција. Није никакво чудо што је Доментијан посегнуо за готово признатим црквенословенским моделом једног словенског владара за чију се канонизацију залагао Иларион. Он је тај модел применио сходно својој ситуацији, или боље речено, стваралачки га применио.[60] То се већ по томе може видети што је Доментијан тамо где су се прилике хагиографски истинито могле поклопити, то јест код врлина побожности и код социјалних врлина, дословно преузимао текст руског обрасца, а тамо где се ситуације нису поклапале, он је на одговарајући начин прилагодио текст. Он је, на пример, Владимирове заслуге у покрштавању Русије код Симеона заменио заслугама у борби против јеретика.

1.7. Покушао сам да помоћу појединих делова текста *Житија светог Симеона* пружим увид у пространи мисаони свет и високу књижевну уметност старосрпског писца Доментијана и да, можда, учиним нешто јаснијом слику света тога писца. Међутим, његова веома снажно исказана такозвана источна оријентација и његово старање о утемељеној канонизацији Симеона, који тако јасно долазе до израза у *Житију светог Симеона*, могу се у свој својој величини разумети — и на то бих свакако желео да укажем — само ако се узму у обзир и историјске компоненте и то последице настојања да се обнови Византијско царство непосредно после пропасти Латинског царства; јер не смемо заборавити да је Доментијан писао на Светој Гори 1264. године, и тај датум много казује. Стога *Житије светог Симеона* додатно садржи још једну изузетно актуелну црквенополитичку димензију.

---

60 Немачки „Anverwandlung und Umformung": E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 21954, 509.

ИДЕОЛОГИЈА НЕМАЊИЋА И КНЕЗ ЛАЗАР

Данас је сасвим неспорно да је династија Немањића своје владарске претензије озаконила самосталном владарском идеологијом усидреном у европску средњовековну мисао о држави.[1] Као што је познато, њу су Сава и Стефан Немања у писменом облику први пут теоријски засновали и терминолошки обавезно формулисали у аренги прве оснивачке повеље за манастир Хиландар. Владарске повеље су у оно време и на истоку и на западу често коришћене, изван њиховог материјалног интереса, као инструмент пропаганде и ради објављивања општих начела владарских схватања. Преносилац те владарске пропаганде био је у првом реду формални део повеље, аренга. Српска владарска канцеларија следила је у том развоју пример суседних владара.[2] Поједини елементи старосрпске државне теорије потичу такође из различитих традиција и данас је тешко доказати њихово порекло. Једно је сигурно, истинско генијално дело Саве и Стефана Немање представља ентелехија, преузимање елемената из одређеног броја расположивих узора и њихова тачна употреба, тако да су одговарали датој историјској ситуацији и имали одјека код одговарајуће публике. То дело је јединствено у црквенословенској традицији.

Идеално језгро владарске теорије Немањића несумњиво чини објављивање нарочитог Божјег налога за обављање световне власти којим је лоза Немањића у смислу хришћанске државне теорије онога времена желела да буде одликована и на тај континуитет је сходно наследном праву члан лозе полагао право. Одговарајуће реченице у поменутој аренги су гласиле: **Тѣмьже по мьнозѣи его и неизьмѣрьнѣи милости и чловѣколюбию дарова нашимь прадѣдомь и нашимь дѣдомь ѡбладати сиювь землювь срьбьсковь, и вьсакоѣко богь строе на оуньша чловѣкомь не хоте чловѣчи гибѣли, и постави ме велиега жоупана, нареченаго вь свѣтѣмь крьщени Стѣфана Неманоу**.[3] Овом повезивању Божјег налога са наследним правом, несвакидашњим у византијском свету, уз то се, као што видимо у тексту, додаје још и опште указивање на хришћански план спасења ради оправдања сасвим личног налога. Затим у аренги следе два даља елемента која су с тим у вези такође типична: *renovatio* поседа, односно византијска ἐπανόρθωσις и властити успех, чинилац чије порекло можемо пре да изведемо из западних извора. Одговарајуће формулације гласе: **и ѡбновихь свою дѣдиноу, и больше оутврьдихь божиювь**

1 S. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, München 1964, 54–77; још раније: А. Соловјев, *Хиландарска йовеља великог жуйана Сйефана Првовенчаног из године 1200–1202*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 5, Београд 1925, 63 и д.

2 Уп. H. Fichtenau, *Arenga*, Mitteilungen des Inst. f. österr. Geschichtsforschung, Erg. Bd. 18, Wien 1957; H. Hunger, *Prooimion*, Wien 1964.

3 F. Miklosich, *Monumenta serbica*, Graz 19642, 4.

помокию и своєю моудрости͡ю, даноvь ми ѡть бога, и вьздвигохь погибьшѹю своѭ дѣдинѹ. Мисао о властитом самопотврђивању достиже врхунац у тврдњи: **и божиювь помокию и своимь троудомь та вса приобрѣть**.[4] Пада нам у очи колико се овде, у поређењу са византијским повељама, истиче да успешна владавина не зависи само од Божје милости коју владар ужива, него се наглашава да се и владар мора трудити и тек заједно, Божја помоћ и људски подвиг у међусобном деловању омогућавају успех. И то изједначавање Божје милости и људске делатности и њихово повезивање са обновом (*renovatio*) световног поседа, према мом мишљењу, спада у битне особености владарске теорије Немањића.

У нарацији прве оснивачке повеље за манастир Хиландар сусрећемо топос о идеалном стању владавине, касније често коришћен у старосрпској историографији: **поспѣшениемь божиемь мирь и тихость вьсьприемьшоу владичьствоу моемоу ѡдь вьсоуда**.[5] Тај топос се овде, у ствари, не користи ради образлагања манастиру дарованих поседа, као што се то често чини у византијским повељама, него као самостални елеменат, као остварени циљ успешне владарске делатности, што упућује на претпоставку да се владар може повући са своје власти, јер тај пасус претходи оном делу нарације, који се бави духовним спасењем владара. Пошто средњи век није познавао поделу на етичку и политичку сферу, држава је имала своје природно средиште у етичкој личности владара, па је требало да он настоји да и на Оном свету стекне место које је одговарало његовом световном положају.

У даљем току нарације повеље извештава се о регулисању питања наслеђа престола и понавља поука дата престолонаследнику. Том приликом се помиње следећи стуб владарског здања династије Немањића – интересна заједница владара, цркве и монаштва. Управо ради властите идеологије владару је био неопходан водећи интелектуални слој, такође и одговарајући тумачи који би имали утицаја на необразован народ. Са тог становишта треба разумети налог који је Стефан Немања упутио своме сину као завештање: **и благосрьдѹ быти на мирь крьстиѣньскы и ѡ црьквахь пещи се и о слоужещихь вь нихь**.[5a] Отада је та брига за цркву и монаштво у повељама и у историографији увек истицана као главна врлина владара.

Ова овде изложена скица самосталне државне идеологије касније је, у следећим повељама, а нарочито у историографији коју су писали Сава и Стефан Првовенчани, проширена, објективизирана и конкретизована. У истраживањима су до сада у више махова разматрани посебни карактер и посебне функције стварања традиције у старосрпској династичкој историографији, традиције коју су оживотворила два поменута писца. Мишљења сам да се још увек недовољно истиче да се код заснивања овог књижевног жанра сусрећемо са готово јединственом појавом у црквенословенској књижевности. Те прве владарске биографије су настале стапањем елемената повеље, монашког житија, извештаја о транслацији и вероватно делова усменог предања

---

[4] Ibid., 4.

[5] Ibid., 4; уп. поглавље „Friede und Ruhe" у: S. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, 89–93.

[5a] F. Miklosich, *Mon. serbica*, 5.

породичне и родовске књижевности. Тако су оне постале самостални тип средњовековне црквенословенске традиционалне књижевности. Тесна повезаност са језиком повеља је допринела да је подручје државног живота терминолошки тачно формулисано и налази се такорећи изван књижевне сфере. Као пример за то хтео бих овом приликом само да поменем изливање Божје милости на владара, омиљену подлогу озакоњења средњовековне владавине. Стефан Првовенчани у биографији свога оца пружа управо класичну теолошку дефиницију, која у црквенословенској књижевности нема поређења: **Паче же и любещимь юго прѣизобил'ноую и богатоую милость свою подаю неизречен'нымь юго милосрьдиюмь и своюго божьства высотою ѿ земльнаго юстества хоте примѣсити небесныихь сильь ѡвы по възвѣщению светыю моуже избравь, дроугыимь же противоу троудомь ихь вѣн'це подаю, иним ж' ѿ рождьства матерних земльныимь владикамь быти ꙗко оугодникомь юго.**[6] Владар се, како читамо у тексту, изједначава са апостолима и мученицима, јер су његовој природи придодате „небеске силе“ и због тога што је он од рођења био предодређен да као световни владар служи Богу. У српској редакцији црквенословенског језика као термин за ту, само владару даровану милост, за тзв. изливање Божје милости, χάρις, χάρισμα, односно *gratia*, употребљавају се следећи изрази: **милость** као овде и на другим местима, и **благодѣть** или **благодать** у контексту који се односи на световну владавину, тј. према функцији и жанру текста. Као што је познато, у средњем веку постоји врло чврста веза између семантике лексема и жанра.

У династичкој историографији највећи пропагандистички утицај сигурно је потицао од тзв. похвале владара, која је увек била уграђена у биографију. Та похвала (*laudatio*) имала је за циљ да се са ауторитативне стране у очима околине подигне вредност хвале достојног преминулог владара, да се он представи као објективно идеална личност владара, да се уздигну, тумаче узвисе његове врлине и заслуге према хагиографском програму и владарској етици дотичне заједнице. Средњовековни историографи су се приликом прослављања владара углавном служили панегиричком фразеологијом и лексиком црквенословенске хагиографије и литургијском похвалом, а само понекад узорима античке владарске похвале, βασιλικὸς λόγος. Иако Сава у монашкој биографији свога оца строго узевши није испунио хагиографску норму, јер у његовој биографији недостају обавештења о чудима, осмислио је ипак Симеона Немању двема опширним похвалама. Очигледно је помоћу њих желео да постави камен темељац Симеоновом култу. Похвале су претежно литургијског карактера, њихова реторска схема се састоји од реторске *dubitatio* типа *quo te nomine dicam, nescio* и томе одговарајућих одређених или неодређених одговора да би онда на крају градације, као целина, оне биле реторски убедљиво позитивно поткрепљене. Садржајно посматрано, обе похвале пружају опширан списак врлина, које је прослављени владар требало да покаже. Прва лествица врлина води тврдњи да је Симеон био **земльныи агтель** и **небесны чловѣкь** и да су се пред његовим именом сви народи клањали.[7] Друга похвала напротив достиже врхунац у тврдњи да на Симеону почива

[6] Уп. Светосавски зборник 2, Београд 1939, 17.4–1.

[7] В. Ћоровић, *Сӣиси св. Саве*, Београд 1928, 152.23–24.

благодѣть божіа,[8] тј. да је он био одликован посебном владарском милошћу, харизмом. Стефан Првовенчани за своју похвалу, која лексички и фразеолошки такође носи литургијска обележја, користи игру два ефектна тропа, *dubitatio* и хиперболу. Врхунац његове похвале представља један књижевно прилагођени акатист Симеону, који почиње са: **Радоуи се, господи мои, ꙁачело моѥ и кон'ць и кръмителю мои светыи.**[9] Тиме је Стефан Првовенчани потражио узор у најпознатијем литургијском химнографском делу црквенословенске традиције и на тај начин је његова владарска похвала типолошки убедљиво заснована. Владарска етика коју садржи ова похвала делује прагматичније од Савине и показује архаичније црте. Стога списак врлина изразитије но код Саве показује повезаност божанске и земаљске сфере и садејство божанских врлина и врлина световног владара, који треба да се стара и о власти и поседима, о њиховом окупљању и проширењу. На тај начин код Стефана Првовенчаног јасно проговара идеологија, која у суштини одговара политичкој теологији средњег века.

Реторски завијене поруке о положају владара на Овом и Оном свету, о његовим задацима и циљевима, уграђене у аренге повеља и у обе прве владарске биографије, као и у литургији родоначелника династије Немањића, савременици су тачно разумевали. Они су у њима видели оно што се хтело — елементе успостављања црквеног, политичког и државног начина мишљења и упутство за то. Сувишно је стога питање да ли су ти искази увек и одговарали историјској стварности, јер објективне историјске норме није требало ни да испуњавају. Они су стајали између стварности и рефлексије, њима се желела не само писати историја, него и стварати историја. Сами владари или личности које су са њима биле династички или политички повезане, саопштавали су оно што је владар желео да важи и како њихово политичко деловање треба да буде схваћено. На тај начин ми можемо да упознамо положај владара у средњовековној стварности, који садржи и метафизичко у свести о реалности и да разумемо њихову делатност у суочавању са стварношћу. Што се тиче социолошке стране ове традиционалне књижевности, то њено средиште чини с једне стране династија са својом породичном традицијом и с друге стране манастир, тај за средњовековну Србију типични, више владарски, аристократски посебни облик, који је првобитно био веома сличан западном типу манастира. Наиме, у средњовековној Србији се сусрећемо са схватањем монаштва које не познаје само аскезу, молитву, медитацију и контемплацију источног монаштва, него тежи и акцији, монаштво које делује, организује и подучава, то је пре свега црквено-политичко монаштво. Само тако се може разумети да својеврсно спајање хагиографије, материјализоване религиозности и профане политичке историографије у оно време није изазивало негодовање у црквенословенском свету српских манастира. И само тај особени карактер старосрпског монаштва је омогућио да српски манастири на челу са Хиландаром преузму улогу култних средишта династичког владарског култа и да српски монаси постану традиционални носиоци те државне идеологије. И када се касније, под посебним друштвеним условима, култ Немањине

8 Ibid., 160.5–18.

9 Светосавски зборник 2, 68.

лозе проширио на наследну харизму краљевства посебне врсте, манастири и монаси су остали његови најревноснији поборници и најобразованији тумачи. То је био разлог што се старосрпски идеал краља и поред свог латинског порекла није прикључио римским узорима него је остао веран јудејско-хришћанским представама и оним из Старог завета.

Средњовековни традиционализам, коме оригиналност није значила ништа, а ауторитет, напротив, све, на књижевној равни се старао да језички носиоци те идеологије, мисаони обрасци и топоси, које су исковали Сава и Стефан Првовенчани у првим историјским текстовима, буду поштовани као узори и да као пример увек нађу нову примену. На тај начин они су постали идеолошка константа старосрпских историјских текстова и мисаони и стилски носиоци традиције. Према законима функционалне стилистике средњовековне књижевности зналачка антиномија је између склоности ка традицији и употреби наслеђених узора и формула, односно склоности ка варијацијама, обезбеђивала уметнички квалитет текста.

Као што је познато, Данила II и његове настављаче треба посматрати као класичне проповеднике династичке државне идеологије Немањића. Они су били прави дворски историографи Немањића. У њиховим текстовима су сви елементи те идеологије дошли до најзрелијег израза. У зборнику *Живоши краљева и архиейискойа срйских* у масовном облику се могу наћи Божја милост, наследна харизма, „светородство", старосрпска владарска етика, схватања о идеалној држави и идеалном стању владавине, похвала владару и схватања о рату и миру, сви ти камени темељци владарске концепције, која је обухватала небо и земљу. Та збирка владарских биографија, подвргнутих јединственој концепцији, требало је да буде државни приручник немањићког царства, које је почело да се развија у XIV веку.

На почетку сам показао да је државна теорија Немањића најпре језички заснована у аренги и нарацији оснивачке повеље за манастир Хиландар и да је онда, као идеолошко језгро, укључена у прву биографију Немање. И у каснијим повељама српских краљева увек изнова сусрећемо те елементе династичке владарске идеологије, најчешће у оном делу текста који је служио као историјско обавештење. Династичком мисаоном добру највише простора су уступале ктиторске повеље и даровнице манастирима, као и јавне владарске повеље, које су се тицале односа према суседним словенским државама или градовима на Балкану. Нарочито повеље Стефана Уроша II Милутина и оне цара Стефана Душана садрже одломке који се обилато позивају на то да су Богом изабрани, као и на династички принцип, а углавном се налазе између теоријских аренги и правно-документарног дела повеље. Те повеље су уосталом језички примери узора црквенословенског династичког текста повеља. Овде указујем само на даровнице Стефана Уроша II Милутина, Стефана Душана и Стефана Уроша за манастир Хиландар и њихове повеље за Дубровник и Котор. Управо те повеље нам показују да су и у време, када је српско царство достигло врхунац своје моћи, владари настојали да максимално обзнане и огласе државноправне династичке и владарске основе српске царске идеје. Пре свега Стефан Душан је желео не само да буде сјајна средишња тачка Царства, него је према византијском узору сматрао да испуњава дугу традицију коју су засновали Симеон и Сава. Његовом делатношћу требало је

да изградња државе Немањића у потпуности оствари оно чему су поколења тежила, τελειότης, τέλος. У том смислу нарочито су подацима богате повеља за манастир Архиљевицу из 1349. године, која садржи аренгу са типичним текстом о наследној харизми,[10] или повеља којом се Котору потврђују ранија права 1351. године,[11] која после теолошке аренге, као увод у *promulgatio*, садржи опширан текст о законитости династичке власти.

Кнез Лазар је, као што је познато, одрастао у тој дворској атмосфери са снажним неговањем традиције и заокружене династичке идеологије, чије пропагандно средиште препознајемо у првом реду у владарској канцеларији и у том духу је он и образован. Његов отац је био логотет на двору Стефана Душана, а он сам је обављао дворску дужност тзв. ставиоца („ставилац"). Можемо само да претпоставимо да је кнез Лазар припадао унутрашњем водећем кругу српског двора, да је био сјајно образован не само за политичке послове на двору, него и да је био одређен да једног дана преузме водећу улогу у држави.

Због тога је разумљиво да нам историјска истраживања кнеза Лазара увек више приказују као владара који се сигурно кретао у традицијама династије Немањића, који је такође знао да испуни норме њихове владарске етике. Кнез Лазар је по рођењу био Хребељановић, а не Немањић и стога се он није могао позивати на наследну харизму Немањића, како ћемо видети у његовим повељама, и он то никада није ни чинио. Он није могао да укаже ни неку другу *stirps regia*, јер га је само његова жена Милица, кћи кнеза Вратка, повезивала са бочном линијом Немањића. Лазар је, пак, у држави и цркви имао утицајне сродничке везе и он је кроз мудру политику брачних веза, како је то већ код Немањића могао научити, знао такође да их умножи. Његова владавина је ипак почивала у првом реду на реалној и добро организованој власти породице, која је поседовала Поморавље, рудничке области Новог Брда, Рудника, затим Ужице, Мачву и Браничево до Саве и Дунава.[12] Он је у своје време важио за најмоћнијег владара у северној Србији и могао је да носи титулу: **Вь Христа бога благовѣрныи и самодрьжавныи господинь Срьблемь и Подѹнавию Стефань кнезь Лазарь,**[13] како читамо у његовој повељи за манастир Хиландар из 1380. године. Онај ко је поседовао толике руднике имао је и новца, а онај ко је располагао са довољно новца, ако је био способан, могао је себи да обезбеди борбено спремну и добро наоружану војску. Ако се баци летимичан поглед на спољну политику кнеза Лазара, може се утврдити да је био реалан политичар, који није заостајао за најзначајнијим реалним политичарем међу Немањићима, Стефаном Првовенчаним. Наиме, кнез Лазар је зналачки умео да се користи готово традиционалном политиком балансирања малим уступцима у односу на јаче суседе кад год је то било потребно, како то показују односи према Угарској и Византији.

---

10 F. Miklosich, *Mon. serbica*, 142 и д.

11 Ibid., 149 и д.

12 Уп. К. Јиречек — Ј. Радонић, *Историја Срба I*, Београд 1952, 321; И. Руварац, *О кнезу Лазару*, Нови Сад 1887, 195.

13 F. Miklosich, *Mon. serbica*, 195.

Повеље, најпоузданији извори за образовање политичког мишљења и за сопствено тумачење владавине, такође показују да је кнез Лазар био у стању да у својим повељама сјајно примени немањићке традиције. Од елемената владарске идеологије из немањићких повеља кнез Лазар се не позива на оне које се тичу харизме порекла и наследног права, тј. он у својим повељама није могао, попут краља Твртка, да говори о **кралевьство прѣродитель моихь**. Тај недостатак кнез Лазар је заменио следећим ставом: као што је познато свети Стефан је био заштитник српског царства и дома Немањића. Да би бар на духовној равни успоставио симболичну генеалошку везу, кнез Лазар је своме имену додао и традиционално име Немањића, Стефан, пошто је управо пре тога изградњом цркве Светог Стефана у Крушевцу доказао да поштује светитеља куће Немањића. Ово друго име је кнез Лазар радо наводио у званичној титули, док се у контексту повеља углавном може наћи име Лазар.

Пошто кнез Лазар није могао да се позива на наследну харизму, на „светородство" Немањића, у његовим повељама у први план јаче избијају други елементи старосрпског озакоњења власти: Божји налог и изливање Божје милости на владара, **благодѣть**, налазе се на првом месту. На пример у даровној повељи за манастир Ждрело, аренга садржи опширни опис посебне милости коју Бог дарује владару. Ту читамо да Бог природу владара **сѹщьства своıегѡ примѣсивь**.[14] У даровној повељи за манастир Раваницу стоји: **на ихже прѣстоль богѹ ме вьнесшѹ и царствıа саномь оукрасившѹ и славою ѡть мнѡгыхь его даровании ıеже на мнѣ**.[15] Божји налог и милост коју владар ужива најјасније су изражени у повељи за светогорски манастир Пантелејмон. Ту се ради о аренги са наглашеном поруком о изабраности владара: **По неизреченномѹ чьловѣколюбию владики моıего Хрıста и по неизреченномѹ и свемилостивомѹ его призрению, еже на господстве ми ꙗко же и на прьвихь светихь царихь тако жде и на господстве ми излиꙗ благодеть прѣсветаго своего дѹха и постави ме господина земли срьбьскои и подѹнавию, азь вь Хрıста бога благовѣрни и самодржавни господинь Стефань кнезь Лазарь**.[16] Разумљиво је да је и кнез Лазар, као што се и овде могло видети, преузео и даље наводио традиционалну српску ознаку за суверене — **самодрьжьць**, односно **самодржавни** и формулу о Божјој милости: **вь Хрıста бога благовѣрни кнезь**. Верујем да могу да претпоставим да Лазар краљевску титулу можда стога није сматрао вредном својих тежњи, јер она у црквенословенском свету није сматрана правом, док титула кнез, напротив, јесте.

У Лазаревим повељама и истицање континуитета власти може се сматрати накнадом за непостојећу наследну харизму. Лазар је желео да буде схваћен као настављач старосрпских царских и краљевских традиција. Управо у повељи за манастир Пантелејмон на Светој Гори налазимо поређење са првим светим владарима: **ꙗко же и на прьвихь светихь царихь тако жде и на господстве ми излиꙗ благодеть**. У том склопу врло је поучна управо наведена повеља за манастир Раваницу. После теолошке аренге, која најпре садржи похвалу Светој Тројици и затим понавља преношење посебне владарске слу-

---

14 Ibid., 194.
15 Ibid., 196.
16 Гласник Српског ученог друштва 7 (= 24), Београд 1868, 259.

жбе на апостола Петра, наводи се: … **тѣмже и аꙁь вь Христа бога благовѣрны кнеꙁь Лаꙁарь ревнꙋю иже прѣжде мене бывшимь благочестивимь царемь.**[17] У познатој повељи којом се потврђују права Дубровчана, у аренги читамо: **ıакоже и на прьвихь светихь и правѡславнихь царихь такожде благодеть прѣсветаго своıегѡ дꙋха на господство ми иꙁлиıа, и постави ме господина ꙁемли срьпскои и поморию и странамь подꙋнавьскимь.**[18] Нешто касније стоји: **како щѡ сꙋ имали ꙁаконе ꙋ прьве господе срьпске и цара Стефана, тѣꙁи ꙁаконе да имаю ꙋ господства ми.**[19] Та мисао се у повељи понавља још неколико пута. Ови искази о континуитету власти повезани су са указивањем на личне успехе кнеза Лазара у смислу наслеђених владарских дужности, какве познајемо још од Немање, али и овде Лазар подсећа на узоре својих претходника у владарској служби.

Највећи број сачуваних повеља показује велико старање кнеза Лазара за цркву и манастире. У односу на српску државну цркву он је настојао да његова земља остане својеврсни носилац традиције и духовно и црквено средиште. Због тога се кнез Лазар толико старао да обнови и ојача заједништво владара, цркве и монаштва, три носећа стуба немањићке државе. Попут Немањића у оно време, и он је оснивао манастире и цркве и обезбеђивао им земљишне поседе и опрему. У ктиторским повељама кнеза Лазара у том погледу су се фразеолошки и терминолошки строго држали узора старијих повеља. Што се тиче црквене политике, то се измирење са Византијом, значајна црквенополитичка чињеница, овде само узгред помиње.

Овај кратак поглед на традиционалне елементе владарске идеологије у повељама владарске канцеларије кнеза Лазара доказује да је тај владар систематски тежио циљу да теоријски настави континуитет државне идеологије Немањића, да је негује и искористи за своју владавину. Традиционални извори, тј. историјски текстови који се баве животом и смрћу кнеза Лазара, почев од *Пролошког житија* преко *Слова о кнезу Лазару* до литургијских текстова у ужем смислу речи, сви они представљају непосредни наставак прекосовске старосрпске књижевне традиције; као српска варијанта они припадају великој целини црквенословенске књижевности.

Први већи историјски текст о кнезу Лазару, *Слово* Данила III или Данила Млађег, показује, наиме, многе традиционалне елементе старосрпских династичких владарских биографија, али већ садржи неке црте, које бисмо могли назвати типичним за српску историјску књижевност после Косова; генеалошка повезаност са династијом Немањића је прилагођена и властеоско порекло кнеза Лазара се наглашава, врше се типолошке позајмице из света Старог завета, за поређење се узима *Александрида*, традиционална владарска етика има одређену улогу, владарске врлине се набрајају, пре свега подизање манастира и цркава, објављује се стицање Божје милости, опширно се користи хагиографска похвала, откривамо велике уметке из хроника и конкретне историјске податке — све то продужава традицију старосрпске династичке историографије. Али код унутрашње анализе текстова запажамо да

17 F. Miklosich, *Mon. serbica*, 196.
18 Ibid., 205.
19 Ibid., 205.

починье да се мења облик перспективе. Стваралачко средиште текста не налази се више, као дотада, као самостални систем вредновања ствари и догађаја и као објективна норма која чува традицију, потпуно *изван* личне судбине владара, већ се постепено премешта у судбину и *у* саму личност владара. То је морало да води извесном очовечењу владарског идеала и истовремено већем друштвеном одређењу владара. Владар се такорећи спушта са своје усамљеничке висине из близине Господње, која је изазивала страх и постаје неке врсте народни владар; врлине постају личне врлине, приказивање се индивидуализира, људске судбине долазе у први план, транслација се лично доживљава и лична тужбалица добија у размерама. Док се раније на владара гледало као на Божјег слугу и носиоца наследне харизме, који у суочавању са својим непријатељима увек побеђује, то се сада у складу са хришћанским схватањем о мучеништву смрт прославља као жртва за отаџбину и вера у једину праву земаљску и небеску победу, каже се **ѹмрѣмь да вьсегда живы бѹдемь**,[20] и ту смрт и жртву владар на бојишту приноси као *primus inter pares*.

Строже је замишљено анонимно *Житије кнеза Лазара*, које Ђ. Трифуновић ставља у време после 1392/1393, а пре 6. августа 1398. године.[21] У односу на *Слово* тај текст садржајно не пружа ништа ново, само су поједини елементи ту међусобно строже усклађени, сведени су на битно и недостају књижевни умеци. Мислим да је управо та биографија била нормирани облик одређен за употребу у манастиру, она је језички течније писана и врло добро прилагођена читању наглас. Уопште, стиче се утисак да је аутор и слушао то што је писао. Обим текста је такође краћи. У тој варијанти посебно запажамо три ствари: строго обликовање владарске похвале и владарских врлина, што делимично подсећа на класичне прве биографије, затим тумачење турске опасности као последице сопствених грешака и хагиографску похвалу, која достиже врхунац у тврдњи: **Подражатель бысть Христоу, излиꙗвьшаго кръвь свою єго ради, и бысть новыи моученикь Лазарь.**[22] Што се тиче односа према првом *Слову* и другом *Слову*, што нам је познато из издања Алексе Вукомановића,[23] то се ово *Житије* према обиму и садржају налази између првог и другог *Слова*, при чему се мора закључити да је прво *Слово* композиционо лабавије састављено, а да друго *Слово* напротив пружа реалистичнију представу.

Ако се иде трагом питања — у коме правцу је државна и владарска идеологија у овим текстовима покосовских времена почела да се мења, онда верујем да могу да кажем да јединствени црквено-световни поредак средњег века почиње да се губи, апсолутна величина царства и династије опада и стога постаје све утицајније хришћанско и херојско схватање живота.

---

20 В. Ћоровић, *Силуан и Данило II*, Глас СКА 136, Београд 1929, 90.

21 Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и Косовском боју*, Крушевац 1968, 105.

22 Гласник Српског ученог друштва 4 (= 21), Београд 1867, 163.

23 Уп. Гласник Друштва србске словесности 11, Београд 1859, 108–118.

ПОСЕТА АРХИМАНДРИТА ГЕРАСИМА ЗЕЛИЋА СВЕТОЈ ГОРИ 1784.

0.1. Путописи француских и енглеских класичних филолога, оријенталиста, дипломата и путописаца упозорили су на почетку XIX века европску јавност на светогорске манастире као на ризнице средњовековних рукописа и повеља, што је навело аустријског оријенталисту барона Јозефа фон Хамер-Пургштала (J. v. Hammer-Purgstall) да, 1821, у *Општој енциклопедији наука и уметности*, коју су издали Ј. С. Ерш (J. S. Ersch) и Ј. Г. Грубер (J. G. Gruber), забележи под одредницом Атос: „Из манастирских библиотека су путници из Европе, противно уверавањима Villoisons-а[1] да се ничег вредног пажње више не може наћи, однели у Европу драгоцености и рукописе, па тако и Е. Кларк (E. Clarke),[2] најмлађи међу њима."[3] Научно квалификоване извештаје о рукописним фондовима светогорских манастира садржавали су, пре свега, записи енглеског оријенталисте Џозефа Дакра Карлајла (J. D. Carlyle, 1759–1804), који је од 1799. године био додељен Британском посланству у Цариграду, као и његовог пратиоца, библиотекара др Ханта (Hunt). Њихов извештај се појавио у опсежном делу Роберта Волпола (R. Walpole), *Memoirs relating to European and Asiatic Turkey and other Countries of the East*, London 1817.[4] Ова књига је изазвала и у Бечу живо славистичко интересовање за словенске рукописе светогорских манастира.

0.2. Већ су приликом штампања чувених *Institutiones linguae slavicae*, 1822, Јозеф Добровски (1753–1829), оснивач словенске филологије, и бечки слависта Јернеј Копитар (1780–1844), размишљали о томе како да се на најлакши начин попну на Свету Гору, да би тамо трагали за најстаријим споменицима црквенословенског језика у „ћириличној изворној верзији".[5] Копи-

---

[1] Jean Battiste Gaspard d'Ansse de Villoison (1753–1805), један од темељитих познавалаца грчког језика и књижевности свог времена, издавач грчких рукописа Marciane, који се 1785, заједно са француским дипломатом, грофом Marie-Gabr. Choiseul-Gouffier (1752–1817), упутио у Грчку где је три године путовао по копну и острвима архипелага. Од Choiseul Gouffier-а потиче путопис *Voyage pittoresque de la Grèce*, Paris ¹1782, ²1841 (éd. Müller und Hase).

[2] Eduard Clarke (1769–1822), познат као путник и писац пре свега по својој збирци грчких и оријенталних рукописа, коју је купио универзитет у Оксфорду, као и по делу које у свом последњем и потпуном издању има једанаест свезака: *Travels in various Countries of Europe, Asia and Africa*, London 1819–1824.

[3] У св. 6. 1821, одредница о Светој Гори (Атос) овде још носи потпис „od Hamma". Као што је познато, Hammer-Purgstall је, почев од 1811, био стварни саветник и дворски тумач, да би 1817. био унапређен у Бечу у царског дворског саветника, те је тек од 1835. године наводио два презимена.

[4] Прво издање се појавило у два тома 1817, друго издање, које сам имао на располагању, објављено је у једном тому, Лондон 1818, XXII, 615, 4°.

[5] „Utinam montem Atho sine periculo adire liceret! Inde profecto tot Patrum et Historicorum opera, olim in Bibliothecam Seguerianam (= Библиотека библиофила и колекционара оријентал-

тар, библиотекар у бечкој Дворској библиотеци, упутио је у своје планове и бискупа загребачког Максимилијана Врховца (M. Verhovacz),[6] као могућег покровитеља овог подухвата.[7] Када су се, како у субјективном, тако и у спољнополитичком погледу, прилике у Бечу 1822. учиниле погодним за светогорски подухват, Копитар је почео да га припрема као неку врсту „тајне државне акције". Већ је у првом поднеску цару, који је 20. августа 1822, на Копитарово наваљивање, упутио цару тајни кабинетски саветник и управник Приватне царске библиотеке Томас Питер Јанг (T. P. Young, 1764–1829), био као образложење наведен горе поменути извештај из Волполових мемоара, по којем су, како се каже, два енглеска путника „нашла у манастирима Св. Павла и у Хиландару преко 1000 словенских кодекса, до којих тамошњи калуђери нису држали". Но овај подухват Дворске библиотеке, који је заокупљао одговарајуће инстанце до 1831. године, није имао већег успеха у научном смислу, ако се изузму дванаест насумице купљених црквенословенских рукописа.[8]

1.0. У исто време изашла је у Пешти биографија Герасима Зелића (Gerasimus Zelich), једног, како стоји на насловној страни, „архимандрита манастира Успења пресвете Богородице у Крупи у Далмацији бившега генерал-викарија восточног благочестија у Далмацији и потом у Боки Которској".[9] Ова прилично обимна калуђерска биографија садржи и једно поглавље о путовању „на Свету Атонску гору и о боравку у њој стања ради грчкога језика".[10] За разлику од извештаја у мемоарима Волпола, који као што је горе назначено садржи и „солидна обавештења" о библиотечким фондовима светогорских манастира, Зелић приказује у својој биографији — која се, узгред речено, угледа на Доситеја Обрадовића, а да га при том, ипак, у књижевном погледу не достиже — само своје личне утиске и доживљаје на Светој Гори, ка којој се упутио 12. јула 1784. из Цариграда. Већ годину дана после објављивања ове биографије, Копитар је сматрао потребним да је у деловима преведе на немачки или да је преприча, и да тај текст штампа у *Књижевним годишњацима* (*Jahrbücher der Literatur*) у Бечу, при чему је инси-

них рукописа Seguier Compte de Gien Duc de Villemor Pierre, 1588–1672) illata, accepta sunt..."; уп. предговор за Institutiones linguae slavicae dialecti veteris..., 1822. Даље, место у Копитаровом писму Добровском крајем марта, почетком априла 1822: „Vere de monte Atho non despero", уп. V. Jagić, *Briefwechsel zwischen Dobrovsky und Kopitar (1808–1828)*, Berlin 1885, 468.

6 Познат је био и по томе што је 26. јуна 1813. свештенству своје дијецезе упутио позив за сакупљање народног блага, који је потом штампан у Даници илирској, 1837, 24. Уп. и V. Deželić, *M. Vrhovac 1752–1827*, Zagreb 1904, 215 и д.

7 Уп. J. Glonar, *Kopitarjev Briefjournal 1819–1829*, у: Glasnik Muzejskega Društva za Slovenijo, 19, Ljubljana 1938, 145.

8 Уп. S. Hafner, *B. Kopitar und die slawischen Handschriften der Athosklöster*, Südostforschungen 18, München 1959, 89–122. — О Копитару уп. J. Pogačnik, *Bartholomäus Kopitar, Leben und Werk*, München 1978.

9 *Житие сиречь рожденіе, воспитаніе, странствованија и различна по свету и у отечеству приключенија и страданија Герасима Зелића ... од 1. 1796 до конца 1. 1811*, В Будиме 1823 XVI, 642, 8°. — Овај рад је настао на темељу издања *Житије Герасима Зелића*, 1–3, Београд 1897, 1898 и 1900 (СКЗ, св. 36, 44 и 58); у даљем тексту цит. као Зелић.

10 Зелић I, 1897, 11–125.

стирао на томе да се цело поглавље о Атосу пренесе бечкој публици „у верном преводу“.[11]

1.0.1. Пре неколико година Кристијан Ханик (Ch. Hannick) је у једном чланку поново указао на ову биографију као на важан извор за историју цркве, а пре свега православних манастира Крупе, Крке и Драговића у пределу између река Зрмање и Крке, у једном времену када је православна епархија Далмације била подређена грчком православном митрополиту у Венецији.[12] И поред извесне интелектуалне оскудице, непретенциозни начин приповедања у овом тексту пружа интересантан увид у животне односе у средњој и југоисточној Европи и Русији у последњој трећини XVIII и на почетку XIX века, виђене очима калуђера који се, преко Венеције, Трста, Беча, Пожуна, Пеште, Лвова, Нове Србије, где су га одушевљено дочекали земљаци, емигранти из домовине, запутио у Кијев, да би се у тамошњем пећинском манастиру школовао за живописца. Болест очију га је, међутим, присилила да одустане од овог плана, напусти Русију и преко Цариграда и Солуна пође на Свету Гору. Опис Цариграда завршава Зелић значајним речима: „Шта грчки епископи чине у Турској од християна, а сувише од Срба и Бугара, који се у попова грчкије преко толмача исповиједају, — то није могуће описати; а жалосно би било и слушати, зашто заиста тамошњи народи, који у Христа вјерују, горе међу двије ватре, и то већ од четири стотине година.“[13] А о Солуну извештава, између осталог, да тамо у већини живе Турци, али да има и Јевреја, Грка и Бугара, при чему су се Грци у тој мери помешали са бугарском нацијом да се не зна ко је Грк а ко Бугарин. У граду се говори и грчки и бугарски, али највише турски.[14]

1.1. Прави извештај о Светој Гори почиње овако: „Колику сам радост чувствовао, пловећи од Солуна до Атона, није ми могуће описати, размишљавајући да ме је судба већ тамо довела, куда сам желио од младије мојије година поћи, то јест, да видим и да се поклоним онијем, ва истину, светим мјестам. А када сам ступио ногом из барке на суво, учинило ми се као да ме је обузело одвећ пријатно њеко благоуханије, које ни у оније манастирије и пештерама у Кијеву и Фрушкој Гори, ђе сам се грешни удостојио поклонити онијем светим моштима, више нијесам могао ошчутити. Радујући се и благодарећи Богу и Творцу моме, што сам овамо дошао, дођем у Кареј, ђе сви манастири имају своје метоке, тј. куће с једном малом црквом, ђе долазе из манастира и пребивају, и које чине као једну варош.“[15] У наставку, Зелић указује на најстарију цркву у Карејі, коју назива „протајса-вратарица“, што је Копитар у своме преводу изменио у „Portaissa“.[16] Очигледно су овде две ствари спојене у једно, црква Протатон у Кареји и позната икона „Panagia

---

[11] *Leben des Archimandriten Zelić*, Jahrbücher der Literatur, Wien, 26. 1824, 113–199, потписан са К. (= Копитар); одн. критичко издање, у: *Jerneja Kopitarja spisov drugi del*, priredil R. Nahtigal, I. knjiga, Ljubljana 1944, 318–397, у даљем тексту: Nahtigal.

[12] Ch. Hannick, *Gerasim Zelić und die kirchenpolitische Lage der orthodoxen Ländern am Ausgang des 18. Jahrhunderts*, Österr. Osthefte, Wien 21. 1979, 198–202.

[13] Зелић 110, код Nahtigala само делимично наведено.

[14] Зелић 111; Nahtigal 339.

[15] Зелић 112, 113; Nahtigal 339, 340.

[16] Зелић 113; Nahtigal 340.

Portaitissa“ у манастиру Ивирону. У Кареји, пише Зелић, пресуђује турски ага, који под собом има двадесет четири пандура, Грке и Турке, као и четири стара калуђера, које Грци зову „проестоси“. Ако међу калуђерима дође до спора, ага је властан кривца ухапсити („поставити кривога у пержун“),[17] што Грци називају „пиргон“,[18] штавише, он му (кривцу) може по турском закону и батине одредити.[19] Из Кареје се Зелић прво запутио у „српску царску лавру“ Хиландар и ту се помолио, а онда је кренуо до бугарског манастира Зографа, посетио Велику царску лавру, где је тада живело петсто калуђера, затим манастире Соропотам (Ксиропотам), Ватопед, Кутлумуш, Ставроникита, Каракал, Пантелејмон и Филотеј, манастире о којима Зелић не каже ништа. Мора да их није ни посетио према том редоследу, будући да он није у складу са просторним распоредом, а Зелић би сигурно повео рачуна о непосредном суседству. Ако се ови оскудни искази ставе наспрам оних горе поменутих из Волполових мемоара, онда они из разумљивих разлога, будући да потичу од научника, садрже солидније информације. Издвојићемо овде само два манастира: о Хиландару, на пример, Хант извештава да је у оно доба тамо живело 180 бугарских калуђера, да је тамо, изузев неколико грчких рукописа, све било писано на „српском дијалекту“. Као игуман је, каже, тамо деловао Герасим, који је тада имао скоро осамдесет година, од којих је шездесет осам провео у манастиру.[20] Он је, отуда, енглеским научницима могао много тога рећи о историји манастира, о његовим привилегијама и уопште о облику управљања на Светој Гори. У Зографу су Карлајл и Хант утврдили да га настањују само Бугари и да је језик литургије калуђера и канонских књига „ancient Bulgaric or Illyric“.[21] Дословно се затим каже: „Но пошто је њихова једина штампарија била у Санкт-Петербургу, известан број руских слова и речи се инфилтрирао, тако да су њихове штампане књиге врвиле неправилностима. Они који сада имају књижевне претензије, они уче старогрчки, сматрајући да њихов матерњи језик не заврeђује усавршавање и они су ме уверавали да су сви српски светогорски рукописи преводи грчких свештеника.“[22] То је место које добро одражава тадашњи духовни став бугарских калуђера у Зографу. Из овог светогорског извештаја, који има 32 стране на четврт табака, сазнајемо и то да су Карлајл и Хант тада, о Ускрсу 1801, посетили свих двадесет манастира и спровели „потпуно истраживање свих манастирских библиотека“, и чак су саставили каталоге свих рукописа на основу аутопсије.[23] Завршни суд о библиотечком фонду у светогорским манастирима није, додуше, испао позитиван. Тамо се за рукописе каже: „Стање у којем смо нашли ове расуте и оштећене књиге (cum blattis et tineis pugnantes), често без почетка и краја, чиниле су наш посао веома тешким.“[24] Ова констатација очигледно се односила на утиске које су

---

17 Пержун од итал. prigione.

18 Pyrgos, грч. кула.

19 Зелић 113; Nahtigal 340.

20 Robert Walpole, *Memoirs relating to European and Asiatic Turkey and other Countries of the East*, London 21818, 218; у даљем тексту цит. као Walpole.

21 Walpole 217.

22 Walpole 217, 218.

23 Walpole 220.

24 Walpole 220.

енглески научници стекли у манастиру Ватопеду одмах по доласку на Свету Гору.[25]

1.2. Само се у једној теми садржајно слаже опис доживљаја једноставног и побожног калуђера Зелића са описима енглеских научника, а то је пијачни дан, суботом, у Кареји, где је Зелић, после завршеног ходочашћа, изнајмио собу: „Када дође мени онђе прва субота", стоји код Зелића, „видим по оној вароши по неколико стотина калуђера, свије црније, као чавке, зачудим се … пустињаци доносе ту своја различита рукодјелија — они живе од рада својих руку, препитавајући се својим сопственим потом и трудом, а манастирци купују све и разносе по свијету. Та рукодјелија јесу крсти, бројанице, ножићи, жличице и друге још којекакве ствари; ове дакле узимају калуђери и дају на дар народу, да могу од њега лакше милостињу измолити, од које светогорци понајвише живу."[26] У енглеском је извештају, додуше, списак робе на овој пијаци шири: чарапе, иконе, уље и биљне есенције, али и псалтири и молитвеници, које су исписали пустињаци. „Многи побожни ходочасници су више волели псалтире или молитвенике, које су писали светогорски пустињаци, него најјасније штампане примерке",[27] приметио је стручњак за рукописе Хант, поводом ове понуде.

1.3. Герасим Зелић каже да, изван својих граница, сви манастири на Светој Гори имају своје сељаке, земљишта, власништва и друго. Могли би лагодно живети да Света Гора не мора Турцима плаћати дванаест хиљада златних „рушпија" (венецијанских дуката) за дванаест хиљада калуђера. Уз то Зелић додаје у загради „како су ми тамо казали калуђери, што ја нијесам могао вјеровати".[28] А у даљем тексту каже: сву земљу и све сељаке, како су му Грци испричали, завештала је светогорским манастирима султанија Калимарија, Добра Марија. Она је све то својим новцем купила када је код султана Мурата, турског цара, зашла у године и са његовом дозволом напустила двор. Ова Калимарија је кћер српскога краља Ђурђа Бранковића, коју је, 1433, престрашени отац дао за жену Мурату II. Када је остарела, она је, од султана пуштена да оде, кренула преко Солуна у домовину да тамо умре.[29] Историјско језгро ове приче гради потресна судбина кћери српскога деспота Ђурђа Бранковића (око 1375–1466), Маре (умрле 14. септембра 1487), иначе свастике грофа Улриха Цељског. Њен ју је отац морао дати султану Мурату II, како би домовину спасао од турске окупације. После смрти Муратове, Мара се 1451. вратила оцу, али је 1457. поново отишла у Турску, ставивши се под заштиту Мехмеда II, који ју је сматрао мајком.[30] Тако је постала велика заштитница светогорских манастира, пре свега Хиландара,

---

[25] О библиотеци у Ватопеду каже се код Волпола, 220: „we were shown into a room where these old tattered volumes were thrown together in the greatest confusion, mostly without beginning or end, worm eaten, damaged by mice, and mouldy with damp."

[26] Зелић 114; Nahtigal 340.

[27] Walpole 205, 206.

[28] Зелић 114, 115; Nahtigal 340.

[29] Зелић 115; Nahtigal 341.

[30] *Историја срйског народа, II: Доба борби за очување и обнову државе (1371–1537)*, Београд, 1982, 241–242, 292–293, 305, 311 и д.

Светог Павла и Есфигмена, који су завештањима били везани за породицу Бранковића.[31]

1.4. У свакоме манастиру који је посетио, пише Зелић у својој биографији, био је позван да приступи манастирској заједници, а била му је стављана у изглед „хрисовуља",[32] која је годишње доносила од руског цара извесну суму новца добијеног тадашњим издвајањима „побожних руских царева" за светогорске манастире. Једне суботе на пијаци у Кареји изазвао је Зелић пажњу калуђера; они га окружише и ословише на грчком, што није разумео. Најзад му један млади бугарски калуђер из манастира Зографа, по имену Пајсије, протумачи питања која су му грчки калуђери постављали: од куда долази, да ли је дошао на Свету Гору да ступи у манастир. Неки су рекли да је глуп, други, да не зна језике, трећи су опет, повикали на сабраћу: „Оставите сиромаа човека; не видите ли да је то Бугарин дебеле главе."[33] „Када сам ово од старца разумио", стоји код Зелића дословно, „мало нијесам од стида упао у земљу, и смислим да пођем у каква пустињака и да будем у њега који мјесец, да покушам: јесам ли растове дебеле главе као што горделиви Грци с овијем ријечима укоравају свакога Србина или Бугарина, размишљајући: када нијесам могао постигнути питуре, за узрок мојије прошлије љета, барем мало да научим гречески, који је језик лијеп и сладак, али и трудан за научити га, а особито човеку од 30 љета, јошт који ни доста трошка нема у кеси, да чисто и савршено научи."[34] После неколико месеци Зелић је нашао преводиоца, који је са њим кренуо до оних што су настањивали келије у, тада већ грчком, идиоритмичком манастиру Кутлумушу,[35] до калуђера Пајсија и његових ученика Вартоломеја и Неофита; Зелић је са игуманом склопио погодбу да му изда собу са храном и да га поучава у грчком језику, за шта би месечно плаћао пет гроша. Уз помоћ грчког буквара, Октоиха, богослужбених књига, што је све напамет научио за цигло два месеца, Зелић је захваљујући свакодневним говорним вежбама и пригодним преводима у време посета бугарских и српских монаха, после пет месеци био у стању да у празничне дане и недељом обавља богослужење на грчком и још да опслужи и суседне келије. Тек тада се једне суботе усудио да крене у Кареју, међу окупљене калуђере. Сваког од сабраће који би му усусрет пошао, поздравио би већ издалека на грчком језику. „Сви се зачуде", пише Зелић, „када чују ђе ја по гречески говорим, и говоре ми да сам и прије знао, но нијесам само ћео говорити."[36]

---

[31] Д. Богдановић, В. Ј. Ђурић, Д. Медаковић, *Хиландар*, Београд 1978, 122.

[32] Првобитно златопечатна повеља византијских царева. — Српски манастир Хиландар, на пример, имао је почев од 1556, право да по Русији скупља прилоге; оснивач и обнављач овог манастира био је Иван IV; повељу о привилегијама добио је и од цара Фјодора Ивановича 1591; од цара Бориса Фјодоровича Годунова поседује златопечатну повељу из године 1603; затим, ктиторске повеље су издали цареви: Михаил Фјодорович 1624, Алексеј Михаилович 1658. и 1660, и Иван Петар Алексејевич (Петар Велики) 1684. Уп. нап. 31: 134, 135.

[33] Зелић 116.

[34] Ibid.; Nahtigal 341, 342.

[35] Од 1856. године Кутлумуш је опет коинобитски (киновијски, општежитељни) манастир). Вид. S. Kadas, *Der Berg Athos*, Athen 1980, 72; J. Ph. Fallmerayer, *Hagion Oros oder der Heilige Berg Athos*, ed. Fr. H. Riedl, Bozen 1978, 165, 166. — Коинобитски, коинобион, заједнички облик живљења неке манастирске заједнице са игуманом на челу.

[36] Зелић 119; Nahtigal 343.

Зелић се позвао на свог учитеља Вартоломеја, рекавши да су управо они кри ви што је научио грчки, јер је хтео да докаже да није тврдоглав као што су м слили. На то је чуо Грке како говоре: „Ми смо растове дебеле главе, који од мо по десет година по српском и бугарском народу, и не моремо њихова јези ка да научимо, а он по грчки научи за 6 мјесеци."[37]

1.5. После тога је Зелић удовољио позиву скевофилакса, тј. црквењака у манастиру Филотеју да тамо преузме обавезе еклисијарха и свештеника, јер су свештеници кренули у свет да скупљају милостињу. Ту је Зелић остао два месеца, задужен, у својству свештеника, за богослужење недељом и свим празничним данима, за јутрењу и вечерњу молитву, за литургију и за освећење воде у пекари, пошто је у свим светогорским манастирима био обичај да се брашно, пре но што ускисне, прво пошкропи светом водицом, да им тако „Бог уберићети хљеб". И заиста се код овог хлеба могло установити чудо: сви су манастири на исти начин месили хлеб, справљајући мале хлебове у виду просфоре (освећеног хлеба), и то од ситно просејаног брашна. А средином дана и увече, сваки калуђер је добијао по један такав комад хлеба. Нема калуђера који би, ма колико гладан био, могао да га целог поједе. „И по овоме сам расуждавао", стоји код Зелића, „да ту мора бити њеко чудо од Богоматере, која је онђе била и оставила благословеније, да буде оно мјесто жилишће монашеској, они' који се одреку коначно сујетнога овог мира."[38] О самом манастиру Филотеју код Зелића нема помена, док су нас Карлајл и Хант, који су на свом путовању преноћили у овом манастиру, ипак известили о богато опремљеној цркви, која је у супротности са оскудицом манастирског дела,[39] при чему ваља приметити да је такво стање било пре великог манастирског пожара 1871, у којем је осим католикона, трпезарије и библиотеке било уништено више зграда.[40] У манастирској библиотеци, чији рукописни фонд су двојица Енглеза и каталогизирала, уочили су један „лепи тетраевангелион"; вероватно је то био онај исти који је до данас сачуван (Cod. Nr. 33) и који спада у најстарије на Светој Гори.[41]

1.6. Два месеца је Зелић вршио свештеничку дужност у тада још увек идиоритмичком манастиру Филотеју,[42] коме је 1641. цар Михаил Фјодорович (1613–1645) одобрио да сваке седме или осме године путује у Русију и скупља новац, због чега је, у извесним периодима, био без свештеника. После тога се Зелић вратио у Кареју да сачека брод који ће га одвести у Цариград. А онда га еклисијарх манастира Кутлумуш замоли да у суботу дође у њеогв манастир, како би на српском језику, стојећи поред појаца, служио јутрење и вечерње, а у литургији стојећи са десне стране, Антифон, Вјерују и

---

37 Зелић, ibid.; Nahtigal, ibid.

38 Зелић 120; Nahtigal 343, 344.

39 Walpole 210.

40 S. Kadas, o. c., 100.

41 Ibid., 101.

42 Филотеј је после дугог периода идиоритмичког живота претворен 1973. у општежитељни (киновијски) манастир: ibid., 101; J. Ph. Fallmerayer, o. c., 170. — Идиоритмички, идиоритмија, слободнији, по сопственом подобију обликовани начин живљења калуђера у великом манастиру, у којем су заједнички само богослужење и литургија.

Оченаш. Са неким путујућим калуђером пристигло је, кажу, доста Срба и Бугара. Зелић је замољен да о ручку и вечери остане у манастиру и разговара са ходочасницима.[43] Испунио им је ту жељу. После службе Божје, при обеду, седео је окружен ходочасницима са брадом, њих шездесет на броју, који су дошли да се поклоне Светој Гори и дају обилан прилог манастирима. Зелић се упусти у разговор са њима и запита Бугаре да ли народ у њиховој земљи има епископе и свештенство од свога рода. Они му одговорише да су то све сами Грци и да се међу њима ретко може наћи покоји Бугарин. Зелић веома детаљно преноси разговор са бугарским ходочасницима. „Упитам ја затим", пише Зелић, „како се исповиједају и како разумију кад им свештеник с олтара навјешћује грчки? Одговоре: 'То све преко толмача бива'. Јошт ми и то казаше да, када који старјешина или старјешица тамо умре, не смиједу њихови свештеници ни по што погрепсти, докле прије не изброје епископу њиову по 100 и по 500 турскије гроша. Како је која фамилија богата, тако и нарезују овај арач на мртва тјелеса; а сувише, ако се случи да дође из Цариграда који епископ. Нису они задовољни са милостињом, коју свакога љета од народа збирају и како што им је назначено у ферману османскога цара, што преко тога многи више истјазују. Ови епископи имају код сваке цркве свога свјетскога епитропа, такође Грка, и осим што за вјенчање и крштење преко мјере ишту, пишу јошт којекакве клетве и проклињу народ, ако неће скупити толико и толико кеса.[44] У овим клетвама тако веле: 'Што им се родило, не живило; што усију жита да им земљу не пробије; не имали у свом занату и труду среће ни благослова Божијег; да им се ватра угаси, и да им дом опусти; у дому им се звјерови плодили, а не християни!' и тако даље. Ове клетве пошљу својим епитропом, то јест намјесником, а ови ји на највећи празник после литургије прочитају у цркви и преко толмача народу расказу. Народ, бојећи се клетве црковног архипастира свога, онолико кеса скупи, колико је расказано, и пошље, не би ји клетве опростио, и благослов добио. Међу овим разговором запитам ја њи, колико је који манастирима милостиње донео? На то ми одговоре: колико је који могао: њеки 500, њеки 800, а њеки и 1000 у злату рушпија; и најсиромашнији донео је био 100 цекина. Ја ји погледам, на њиово одијело, зачудим се и рекнем: 'Толико милостиње носите, а који вас не зна, волио би вама милостињу удијелити.' — На то ми одговоре: 'Ми би могли носити и скрлетне и свилене аљине, али не смијемо од Турака.' — Ја мало уђутим, погладим браду и рекнем, да се сиромаси не саблазне и не ускрате светогорскијем манастирима милостиње: 'Ви сте, християни, посве добро учинили, што сте донијели овим пустиником толико богату милостињу, да се могу биједни откупљивати од турскога зулума и живјети у слободи по своме закону, који Бога моле сваки дан за вас и род християнски. Но, боље би учинили били, да сте полак те суме код куће оставили; да сте затим између себе изабрали најпаметнија 4 човјека, од вашије кнезова, и једног свештеника или калуђера из ког манастира; и да сте ји послали патријарху у Цариград да га просе у име цијелога бугарског народа, не би ли вам дао владику и по-

---

[43] Зелић 121, 122; Nahtigal 344.

[44] У оригиналу: кеса, као одређени број, овде са значењем 500 гроша, уп. Vuk St. Karadžić, *Lexicon serbico-latinum*, Београд 41935, 278.

пове од ваше нације, које цио народ разуме, који би вас исповиједали и настављали усмено, а не преко толмача, јер је доиста то жалосна исповјед. Ако ли пак патријарх то учинио не би, а оно да му исти депутати кажу да ће поћи великом везиру, а и самом цару, казати да су они вјерни поданици цареви и да плаћају поштено арач, али да не имају душевније пастира свога језика и рода, чији би глас могли разумјети, него да им патријарх шаље владике и калуђере грчке којије ви језика не разумијете. Тако мислим да вас патријарх не би смио пустити цару на тужбу, него би вас услишао.'

Када ово разумјеше Бугари, повикаше сви у један глас: 'За Бога, оче, то нам нико није знао прије казати; него оди ти с нама у нашу земљу, пак ћемо ти дати толико кеса колико оћеш, и отиди са 4 кнеза патријарху у Цариград.' На то сам ја казао да сам из друге земље и царства, и да не умијем говорити по турски; него има у Светој Гори и манастирије српскије, у Хилендару, у Зографу, калуђера, који знаду језике грчки и турски; тако, нека они то учине, ако љубе свој језик и род. Али су ми одговорили да они таквога човека не могу нигђе наћи. Молили су ме затим свакојако и обећавали оно, што ја оћу, само да с њима пођем, али мени није било до Бугарске, него сам једва чекао да нађем какву прилику за Цариград, и да пођем к баилу,[45] узети пасош, да се могу у моје отечество вратити, а послије у Русију за милостињу. Докле смо се ми овако разговарали, били су калуђери устали од ручка, а мени рекли да сједим и да се с поклоници разговарам донле, докле они оће, како што смо и сједили и више од две уре разговарали се. После смо устали, благодарили Богу и разишли се."[46]

1.7. Герасим Зелић је 24. јануара 1785. напустио Свету Гору и стигао бродом 10. фебруара у Цариград, како би код баила издејствовао пасош за повратак у завичајни манастир Крупу у Далмацији. У Цариграду је, међутим, дозволио да га његови земљаци из баиловог штаба наговоре да преузме место капелана у посланству и да у црквама руског посланства и грчкој цркви Свети Никола на Балукпазару (Рибљој пијаци) служи литургију. Сада следи, на 25 страна, опширна рекапитулација доживљаја у Цариграду[47] — о Светој Гори је Зелић написао само 13 страница.[48] Између осталог он приповеда о сусрету са патријархом Гаврилом IV (1780–1785), о томе како је произведен за архимандрита 19. јуна 1785. од стране јерусалимског патријарха Авраама (1775–1787), пореклом Грузинца, од којег је Зелић добио један светогорски крст од позлаћеног сребра и честицом животворном крста Господњег са одговарајућим атестом.[49] Када се, међутим, у Цариграду, јуна 1785, појавила куга, која је Зелића, као неким чудом, поштедела и поред његових сусрета са оболелима, он је одмах по сахрани патријарха Гаврила IV, којег је куга покосила, напустио Цариград у правцу Солуна.[50] Одавде је накратко посетио Кареју на Атосу, да би у метоху манастира Хиландара покупио остављени пр-

---

45 Венецијански посланик на Порти.
46 Зелић 121–125; Nahtigal 344–346.
47 У нашем издању, стр. 125–150.
48 Ibid., 111–125.
49 Зелић 140, 141; Nahtigal, скраћено, 348.
50 Зелић 151; Nahtigal, скраћено, 346, 347.

тљаг. У Кареји је за 50 гроша купио један овећи крст са сликом дванаест Великих празника светаца. У тај крст је уградио оне честице крста које му је поклонио патријарх Авраам, а доцније, године 1789, када је по други пут дошао из Русије, опточио га је филиграном, тако да је заједно са уграђеним „рубинима и 28 дијаманата, и с другим драгоцјеним камењем“, тежио, према Зелићевим речима, пет фунти.[51] Свету Гору коначно је напустио 25. јула и запутио се преко Смирне за Трст а одатле, преко Венеције и Задра у завичајни манастир Крупу у Далмацији.[52] Зелић је поново кренуо за Русију 2. септембра 1786. године да скупља милостињу за свој манастир.[53] Путовао је преко Беча, Кракова и Варшаве у Кијев, где је 1787, у манастиру Печерска лавра (у пећинском манастиру), био сведок сусрета цара Јосифа II са царицом Катарином II и пољским краљем Станиславом Пољатовским, једног догађаја који је Зелић опширно описао.[54] Одатле се његово путовање наставило у Петербург, затим у Москву, коју је описао са одушевљењем, па онда даље у Кременчуг, Полтаву, Таганрог и, поново, Нову Србију. Као и у време првог путешествија, Зелић се и овога пута срео са регентом Нове Русије, кнезом Потемкином, чију је понуду да му служи као „виши војни свештеник“ (Oberfeldpater) одбио. Преко Пољске, Беча и Трста, Зелић се најзад вратио у Крупу 1789. године.[55]

1.8. Осим историјске вредности, као сведочанство једног источноевропског путника у XVIII веку, што важи за целокупну биографију Герасима Зелића, његово извештавање о Светој Гори има информативни значај из више разлога: оно још носи многе црте средњовековних биографија и ходочасничких извештаја црквенословенске књижевне традиције — атмосферу личног доживљаја, концентрација на побожност и дубоко поштовање светих места, вођење дијалога, приче о чудима, душебрижничка заинтересованост и, не на последњем месту, недостатак разумевања за историју културе и уметности, која би се у другој половини XVIII века, већ могла очекивати од једног далматинског калуђера. Светогорски свет састоји се за Зелића од преданости Богу у оквирима идиоритмичког манастирског живота, посматраног из угла једног једноставног, побожног православног калуђера из православне дијаспоре. Свет културе и уметности на Светој Гори регистрован је, у складу са тим, помоћу неколико речи: „Посетио сам“, читамо код Зелића, „све манастире и видео највећа царска здања и њихове уметничке украсе, пре свега иконе и живописе ('питуре'), на зидовима цркава.“[56] А на другом једном месту Зелић констатује да сви пустињаци и сви они што келије обитавају, имају сопствене мале црквице, украшене од врха до пода, јер сама је

---

51 Зелић 152; Nahtigal, скраћено, 348.

52 Зелић 152; Nahtigal 348, 349.

53 Зелић 162–168; Nahtigal, скраћено, 350, 351.

54 Зелић 180, 181; Nahtigal, скраћено, 352, 353. — Овај извештај о сусрету цара Јосифа II са царицом Катарином II и пољским краљем у Кијеву, у пећинскоме манастиру, има већ и због тога посебну историјску вредност што о том другом путовању цара Јосифа II у Русију 1788. године, имамо, за разлику од оног првог путовања 1780, мање изјава непосредних сведока.

55 Nahtigal 355, 368.

56 Зелић 115; Nahtigal 341.

природа Грцима дала да своје цркве украшавају.[57] Зелић такође, на крају XVIII века, не показује филолошко и уметничко интересовање за илуминиране црквенословенске и грчке рукописе или за старе библиотечке фондове. На њега, у манастирима, нису оставиле утисак ни поједине истакнуте личности монашког света на Атосу. Насупрот томе, двојица енглеских научника, Карлајл и Хант, сматрали су примереним да забележе разговор о монашким идеалима са часним осамдесетогодишњим игуманом хиландарског манастира. Они, између осталог, кажу следеће: када су Герасиму честитали срећу и мир, у којем ужива овај мали религиозни „commonwealth" усред европских ратова и револуција, он је наводно рекао „да се они, напротив, налазе у ситуацији сталних сукоба са три најмоћнија непријатеља, ђаволом, сопственом похотом и калуђерима-луталицама што присвајају милостињу која би манастирима требало да служи као потпора; те да ће ови ускоро довести до распада заједнице, која већ одавно пропада".[58] Герасим их је потом испратио до двери, срдачно им стиснуо руку и рекао да се нада да је у њиховим срцима оставио утисак због којег ће, ако их Провиђење поново споји, радо хтети да се поново сретну. И Герасим се онда опростио, турском пословицом „да се планина никада не приближава планини, нити острво острву, али да човек често неочекивано среће пријатеља".[59]

---

57 Зелић 117; Nahtigal 342.
58 Walpole 224.
59 Ibid.

ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ У БЕЧКОМ РОМАНТИЗМУ ЈЕРНЕЈА КОПИТАРА И ДРУГИХ

0.0. Када је Јернеј Копитар почетком новембра 1808. године кренуо из Љубљане за Беч да тамо студира право, пошто је већ у првим годинама трагао за друштвом „Новогрка, Срба, Влаха и Албанаца“,[1] упознао је три „карловачка ђака“,[2] који су могли да га обавесте о ондашњем књижевном животу Војводине, како се то може констатовати из Копитареве преписке са Јозефом Добровским (J. Dobrovský), као и из првих Копитаревих извештаја о српској књижевности 1810. и 1811. године.[3] Од тих својих српских сабораца у Бечу Копитар је још фебруара 1809. сазнао прве податке о Доситеју Обрадовићу, предочено му је, поред осталих, и лајпцишко издање *Езойових и йрочих баснотворцев ... басне*, 1788, а говорили су му и о његовој делатности тако да је Копитар 6. фебруара 1809. могао да напише Добровском да је Обрадовић, „сада сенатор, министар просвете и Карађорђев управник двора у Београду. Живот тога човека је изузетно занимљив ... Садашњи седамдесетогодишњи старац је са 20 година напустио банатски манастир, учио је у Загребу Musa Musae,[4] у Далмацији италијански, у Финској[5] и Немачкој грчки и немачки, боравио је у Лондону итд. и стварно је српски Нестор, тј. хомерски Нестор,[6] јер не знам да ли пише српске хронике“.[7] На ту вест одговорио је Добровски 13. марта 1809: „Обрадовићева судбина ми је делимично позната. Први је писао српски 'просто' и наишао на одобравање. Кратка скица његовог живота и посебно један преглед свих његових списа били би добар чланак за Словенску енциклопедију.“[8] Види се да је Доситеј Обрадовић већ 1809. године био појам за обојицу оснивача европске славистике у XIX веку, за Добровског у Прагу и за Копитара у Бечу.

---

1 Према: *Selbstbiographie*, у: B. Kopitars Kleinere Schriften, hrsg. von Fr. Miklosich, 1. Wien, 1857, 12. У наставку цитирано као Kl. Schr.

2 Briefwechsel zwischen Dobrowsky und Kopitar (1808–1828), hrsg. von Vatroslav Jagić, Berlin 1885, 35. 36 (Istočniki dlja istorii slavjanskoj filologii, 1). У наставку цитирано као Istočniki 1.

3 *Patriotische Phantasien eines Slaven*, Vaterländische Blätter, 3. 1810, 5. 6. 87–93; односно Kl. Schr. 61–70; *Beiträge zur Übersicht der serbischen Literatur in dem österreichischen Kaiserstaate*, Vaterländische Blätter, 4. 1811, 387–391. 573–575, односно Kl. Schr. 135–146; шира верзија: *Wiener Allgemeine Literaturzeitung*, 1813, Sp. 535–544 и 552–533.

4 То значи да је он учио латински. Кад се неко позива на Цицеронов латински, онда „Musa“ може значити ученост.

5 Ваљда је то грешка у читању за Грчку.

6 У Хомеровом смислу — остарели саветодавац Ахајаца пред Тројом.

7 Писмо Добровском од 6. фебруара 1808; Istočniki, 1, 45, 46. Уп. поглавље: Kopitar i ego otnošenija k serbohorvatskoj literature, у: Petrovskij, Pervye gody dejatel'nosti V. Kopitarja, Kazan' 1906, 496–735, посебно 731–734.

8 За енциклопедијске планове Добровског и Копитара види: Istočniki, 1, 24. 41. 66. 91. 168. 182.

1.0. Копитар је 20, односно 24. новембра 1809. године затим јавио Добровском у Праг да ће у Аналима објавити један извод од пола табака дужине из *Живоша и ӣрикљученија* Доситеја Обрадовића.[9] Остварењем ове замисли Обрадовић је свечано ушао у публицистику бечког романтизма. Тај романтизам је представљао разнолику и културно експанзионистички усмерену позну фазу немачког романтичарског покрета. Он је имао своја средишта у Академији за источне језике, коју је основала Марија Терезија 1754. године, и у Бечкој дворској библиотеци; они су коришћени као места за размену светски отворених научних комуникација, које су се простирале на подручја класичне филологије, германистике, оријенталистике, славистике и балканистике.[10] У томе су учествовали тако значајни научници као што су Фридрих Шлегел (Friedrich Schlegel), Јаков Грим (Jakob Grimm), Јозеф Хамер фон Пургштал (Josef Hammer von Purgstall), Јозеф фон Хормајер (Josef von Hormayr), Леополд Ранке (Leopold Ranke), Јозеф Добровски (Josef Dobrovský) и не на задњем месту, Јернеј Копитар и Вук Стефановић Караџић.

1.1. Овде поменути књижевни Анали убрајани су у оно време пре у конзервативне органе бечке романтичарске публицистике. Основао их је 1802. године Јозеф Аугуст Шултес (Josef August Schultes), лекар и професор ботанике на Терезијанској академији у Бечу под насловом „Анали за књижевност и уметност у аустријским државама" (Annalen der Literatur und Kunst in den österreichischen Staaten)[11] и од 1806. редакцијски се о њима старао Франц Сартори (Franz Sartori, 1782–1832), ранији уредник новина за унутрашњу Аустрију у Грацу.[12] Још пре Копитара су словеначки писци из чувеног Зоисовог круга у Љубљани имали веза са тим новинама.[13] Пошто је касније Сартори преузео редакцију Анала, појачали су се такође и ти контакти. Сартори, који је у Бечу најпре био чиновник, затим од 1812. године чак шеф царско-краљевске установе за ревизију књига, био је као писац, судећи по његовим публикацијама,[14] пре свега етнографски заинтересован за национално-културну разноврсност Аустријског царства, према својим ставовима био је још следбеник бечке просвећености Јозефа Зоненфелса (Josef Sonnenfels).[15] Године 1813. основао је Бечке књижевне новине (Wiener Allgemeine Literaturzeitung) и од 1814. био је такође активан и као уредник листа

---

9 Istočniki, 1, 64.

10 Heinrich Srbik, *Metternich*, 1. München 1925, 506–510; исти, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, 1. München 1950, 202. 246–248.

11 Анали су носили различите наслове: 1802–1804: Annalen der Literatur und Kunst in den österreichischen Staaten; 1805–1808: Neue Annalen; 1809: Annalen der Literatur; 1810: Annalen der Literatur und Kunst des Inn- und Auslandes; 1811–1812: Annalen der Literatur des österreichischen Kaisertums, уп.: Jože Pogačnik, Bartholomäus Kopitar, München 1978, 28.

12 France Kidrič, *Zgodovina slovenskega slovstva*, Ljubljana 1929–1938, 360.

13 Ibid., 388, 390; Jože Pogačnik, ibid., 17–21, 36–38, 138–143 и. д. — France Kidrič, *Zoisova korespondenca*, 1, Ljubljana 1939, 2. 1941, 7–38 и д.

14 Од Сарторија потичу: *Landes- und Völkermerkwürdigkeiten des österreichischen Kaiserthums*, 4 Bde 1809, и: *Historisch-ethnographische Übersicht der wissenschaftlichen Kultur*, Geistestätigkeit und Literatur des österreichischen Kaiserthums, 1. Wien 1830.

15 Уп. Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich*, 28. Wien 1874, 252–255; Nagl-Zeidler-Castle, *Deutsch-österreichische Literaturgeschichte*, 2. Wien 1914, 471.

Vaterländische Blätter.[16] Сва три „књижевна листа", како су их онда називали, била су етатистичко-јозефинистички усмерени органи бечког романтизма. Копитар је изгледа већ почетком 1808. као студент права успоставио везу са Сарторијем,[17] али пре 1809. године Копитар као писац славистичких и словенистичких прилога у тим новинама није поуздано утврђен, јер су прилози били потпуно анонимни. У целини, може се рећи да лични однос Копитара према Сарторију, коме се не могу приписати посебне научне амбиције и који се није нарочито тачно држао у питањима научне провере исказа и коректне употребе туђих духовних добара, није увек био непомућен и више је имао прагматични карактер, како се то може уочити и из тврдње самог Копитара: „S tem (Sartori) sem in hočem biti le toliko znan da ne izgubim njegove milosti."[18] Другим речима, Копитар је знао да користи Сарторијеву издавачку делатност, која му је омогућила приступ у три бечка часописа, иначе се према њему држао веома хладно. Као први поуздани прилог Копитара у тим Аналима могу се узети биографске белешке у огласном додатку тога часописа децембра 1809. године. Карактеристично је да је то била критичка оцена шестотомног илирског речника дубровачког лексикографа Јоакима Стулија (Joakim Stulli, 1734–1817), *Lexicon italo-illyricum* 1801–1810, дело које је иницирао и финансирао још цар Јосиф II а подстицала Илирска дворска канцеларија у Бечу; дакле, оцена једног и данас драгоценог лексикографског подухвата у смислу сабраног језичког материјала, подухвата чија је израда имала бурну историју.[19]

1.1.1. Фебруара следеће, 1810. године, у Аналима се појавила већ поменута прва биографија Обрадовића, коју је саставио Копитар под широким насловом: „Димитрије Обрадовић, рођени Србин из Баната, први српски народни писац, сада сенатор, виши школски надзорник и васпитач Карађорђеве деце у Београду".[20]

1.1.2. Почетак те биографије Доситеја Обрадовића представља, сасвим у складу с књижевним укусом времена, једна изрека римског филозофа стоичара Сенеке, „Човек многе познаје и многе би требало познавати". И онда Копитар наставља: „Последње сигурно важи у особитом степену за нашег Обрадовића, стварног другог Анахарсиса! Као и овај, он је напустио своје земљаке да би видео друге људе, градове и обичаје."[21] Ово поређење с легендарним античким Скитом из кнежевског рода Анахарсида одговара духовном свету просвећености и било је веома добро одабрано да послужи као хуманистички мост између образованог европског света и оног потпуно страног, архаичног на Балкану, и то из више разлога: према Херодоту, Анахарсис је представљао велики изузетак од скитске сировости и подстицан жељом за

---

16 Уп. Wurzbach, o. c., 254, 255.

17 Fr. Kidrič, o. c., 393.

18 Ibid., 393.

19 Zlatko Vince, *Putovima hrvatskoga književnoga jezika*, Zagreb, 1978, 154–156. — Kopitar, *Joachim Stulli*, in Kl. Schr. 14–16, односно, Annalen der Literatur und Kunst, 1809, Intelligenzblatt, 270–272.

20 Annalen der Literatur und Kunst, Wien 1810, 1. 341. Није објављено у K. Schr.

21 Ibid., 341.

знањем и образовањем, предузео је путовања најпре у Грчку, у земљу образованости, да упозна хеленску културу. Због бистрог ума убрајали су га у седам античких мудраца и приписивали му многе паметне изреке и досетке. Античка тежња за идеализовањем северних народа допринела је да је он од IV века, нарочито од киничара, прослављан као неисквареноо чедо природе.[22] Додатно при томе треба знати да је баш почетком XIX века образовани европски свет био под утицајем и дејством у оно време веома чувеног француског историчара и истраживача антике, Жана Жака Бартелемија (Jean Jacques Barthélemy), чије је *Путовање младог Анахарсиса у Грчку* (*Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*), Париз, 1788, било преведено на готово све европске језике. То дело се појавило на немачком у седам томова, у Берлину 1792–1804.[23] Ова чињеница нам такође објашњава што је Копитар Анахарсиса употребио као стални епитет: налазимо га 1810. године и у Копитаревом преводу одломака Обрадовићеве аутобиографије објављеном у Vaterländische Blätter,[24] у такозваном комплетном изводу из те аутобиографије у часопису Archiv für Geographie, Historie, Staats- und Kriegskunst, 1811,[25] у оба састава *Патриотских фантазија једног Словена*, 1810. и 1813. године,[26] у Копитаревом некрологу за Обрадовића у Vaterländische Blätter,[27] 1811, даље два пута у обимној и за оно време управо револуционарној балканолошкој расправи *Албански, влашки и бугарски језик* у Jahrbücher der Literatur, 1829,[28] другим речима у свим одговарајућим текстовима које је Копитар објавио у Бечу.

И у првој Обрадовићевој биографији коју је написао Копитар у Аналима 1810. године, читамо даље у уводу: „Свуда је истовремено учио домаћи језик — у Грчкој, Албанији, Италији, Немачкој, Француској, Енглеској, да не посматра само својим очима, него да слуша и сопственим ушима. После 25 година путовања, упознавши тада сву европску мудрост, вратио се као онај (мисли се Анахарсис), својим сировим али поштеним земљацима да њих, ако је могућно, кроз културу учини толико срећним колико је он сам био. То је лепа, велика страст његовог живота, циљ његових патриотских тежњи! Кад би могао у томе да буде срећнији од ондашњег скитског мудраца (мисли се на Анахарсиса), с чијом судбином његова сопствена има толико сличности."[29] Наиме, Анахарсиса су убили његови земљаци пошто је желео да из грчког града Кизика, међу своје Ските уведе уобичајено поштовање Богородице. Такву судбину Копитар није могао ни у ком случају желети свом филозофу Обрадовићу.[30] Настављајући затим, Копитар је у сажетом облику опет дао садржај *Живота и прикључења* према првом лајпцишком издању

22 *Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike*, München 1979, 1, Sp. 325; за савремена схватања: Allgemeine deutsche Real-Enzyklopädie, 1. Leipzig, 1843, 312.

23 Ibid., 2, 80.

24 Kl. Schr. 49; односно Vaterländische Blätter, 3, 1810, 16–20.

25 Ibid., 79.

26 Ibid., 67 и у: Wiener Allgemeine Literaturzeitung, 27. и 30. 4. 1813, 535–544 и 552–553.

27 Kl. Schr. 113.

28 Jahrbücher der Litteratur, 46. 1819. 59–106, односно *Jerneja Kopitarja spisov* 2 del, 2. Ljubljana 1945, 227–273 (у наставку цитирано као Списи 2).

29 Annalen der Literatur und Kunst, 1810, 1. 341.

30 Der Kleine Pauly, o. c., 3254.

1783. и другом лајпцишком издању 1788, при чему је поставио извесна тежишта: тако боравак Обрадовића у Албанији и похвалу Енглеске и енглеских жена.[31] Нама данас пада у очи да Копитар у бечком часопису није подробније истакао Обрадовићеву похвалу јозефинистичком Бечу,[32] очекивали бисмо нешто друкчије у јозефинистички усмереном часопису. Копитар именује и поједине књиге Обрадовића, прелази ћутке преко бечког издања *Собранија разних нравоучителних вешчеј*, 1793, које је штампано код Стефана Новаковића у Бечу, али зато Обрадовићу приписује *Ново гражданско земљеописаније* Павла Соларића, Венеција 1804. Та прва биографија коју је Копитар написао о Обрадовићу појавила се у истом облику и у Љубљани у Љубљанском недељнику (Laibacher Wochenblatt), 16. и 30. новембра 1810. године.

1.2. У часопису Vaterländische Blätter, који су 1808. године основали J. Армбрустер (Johann Armbruster), J. Хормајер (Josef Hormayr), X. Колин (Heinrich Collin) и M. Фирталер (Michael Vierthaler), водећи представници бечког романтизма, појавили су се исте (1810) године *Одломци српске аутобиографије Димитрија Обрадовића, аустријског Илирца. Прилог познавању људи, народа и земаља.*[33] Девиза тог бечког часописа је била љубав према отаџбини и оданост владару.[34] И у тој публикацији је за нас од интереса Копитарев текст предговора, јер он показује како је Копитар умео на актуелан начин да бечкој читалачкој публици представи једну личност попут Обрадовића.

„Јужни угао Европе, полуострво Хема, Грчка, где се некада човечанство, заштићено свим боговима, развило до најлепшег процвата, као што су северне падине Хема до Дунава биле тако значајне у временима римских и византијских царева, сада су под оловним скиптром турске самовоље, како то вајмарски дневници с правом примећују, за географе и статистичаре постали terra incognita. Утолико више су нашим читаоцима, верујемо, добродошли следећи прилози из списа српског Анахарсиса, Обрадовића, који је око 1740. године рођен међу Словенима Јужне Угарске, који се под животворним сунчаним зрацима реформације Јосифа II уздигао из блата калуђерске средине (грчког монаштва) до висине схватања људске судбине, што је достојно његовог претходника, Солоновог пријатеља, скитског Анахарсиса.“[35] То је опет једно од многих места са којим је Копитар посредством антике представио Балкан и његове житеље и тиме их вредновао сасвим у смислу просвећености и бечког романтизма. Србија је историјско-географски постављена у близину античке Грчке, у јужни „боговима заштићени угао Европе“. И у *Патриотским фантазијама* Копитара из 1810. и 1813. може се прочитати да је јужно небо за Србију било предност која се не може занемарити.[36]

---

31 Annalen der Literatur und Kunst, o. c., 246, 348.

32 Ibid., 341.

33 Vaterländische Blätter, 3. 1810, 16–20; bzw. Kl. Schr. 49–56.

34 S. Hafner, *B. Kopitar und die Wiener Zeitschriften des Vormärz*, Anzeiger für Slavische Philologie, 12, 1981, 1–41.

35 Kl. Schr. 39.

36 Ibid., 67. — Wiener Allgemeine, Literaturzeitung, April 1813, 542. Ту стоји: „Der südliche Himmel, die altslavische Kirchensprache und die deutsche und italienische Nachbarshaft sind Vortheile, die nicht zu übersehen sind.“

Сигурно је да овде поред одушевљења за антику онога доба извесну улогу игра и француска историографија просвећености, јер је Монтескје већ у свом учењу о клими, ову означио као „cause suprême“ која одређује све „raisons humaines“.[37] Позна бечка просвећеност и једна фаза бечког романтизма јасно се осећају у формулацијама као „allbelebende Sonnenstrahlen von Josefs II Reformation“ и у тврдњи да се Обрадовић уздигао из „блата калуђерске средине“ до „висина схватања људске судбине“, што је било достојно његовог претходника, скитског Анахарсиса.[38] Затим следи набрајање земаља које је Обрадовић посетио на својим путовањима, и дела која је овај објавио до 1793. године, сада укључујући у Бечу публиковано *Собрание разних правоучителних вешчеј*. На крају Копитар констатује да откад је Обрадовић са својим садашњим српским дијалектом пробио лед у српској књижевности, писали су и други Срби, Јанковић, Соларић и други у „народном дијалекту“. „Ако ови Јужни Словени једном добију европско устројство, то ће њихова литература“ — пророковао је Копитар — „постати опасни супарник руској“.[39] То је типично романтичарски исказ Копитара у смислу идеје о јужнословенском јединству, како то често наилазимо код овог значајног словеначког филолога. Са ознаком да је то писмо „апологија новосрпске писмености“ Копитар најављује свој скраћени превод *Писма Хараламију*. Ово писмо би могло, пише Копитар, да представи писца као човека, али и читаоце и истовремено да „епоху нашег великог Јосифа II и наде европске Турске још једном пред наше очи“[40] доведе. Немачки превод *Писма Хараламију* представља почетак обимног, и у филологији и науци о књижевности данас још премало вреднованог Копитаревог преводилаштва са српског на немачки.[41] Без тога не би било ни победничког продора српске народне поезије у Европу, јер све што је у првој европској рецепцији српских народних песама имало извесну улогу код Јакова Грима, Гетеа, Леополда Ранкеа, Терезе Албертине Лујзе фон Јакоб-Робинсон (Талфј) почива у најмању руку на основном преводу или такозваном филолошком преводу или коначној редакцији Копитара.[42] У јозефинистички оријентисаном часопису попут, Vaterländische Blätter у Бечу разумљиво је да је чувено Обрадовићево *Писмо Хараламију* са песничком заклетвом верности цару Јосифу II било актуелно и добродошло. Она достиже врхунац, као што је познато, у молби: „Света круно, Јосифе Велики, простри милост твоју на род српски … На Сербију бедну и на Босну које трпе работу несносну.“

1.2.1. Нека ми буде дозвољено да овде убацим једно мало засебно објашњење о Копитаревом немачком преводу *Писма Хараламију*.

---

[37] Fr. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 1. München 1936. 151.

[38] Kl. Schr. 49.

[39] Ibid., 50.

[40] Ibid., 50.

[41] S. Hafner, *Jernej Kopitar 1780–1814*, у: Wegbereiter der deutschslawischen Wechselseitigkeit, Berlin 1983, 195–209.

[42] Уп. М. Мојашевић, *Јакоб Грим и српска народна књижевност*, Београд 1983, 492–494.

Копитарева вештина превођења са српског на немачки углавном плени својом методском доследношћу.[43] Он је био присталица романтичарско-филолошке теорије о што је могућно вернијем преводу текста: његови преводи увек дозвољавају да се препозна структура текста, језички ритам и литерарна организација оригинала. Тај поступак открива већ први Копитарев превод стихова у *Писму Хараламйију* на које се онда надовезује већи текст у прози. Копитар је верно, према броју редова песме, у немачку ритмичку прозу превео у десетерцу састављени одломак стихова, при чему је стихованом тексту суоченом с оригиналом, већ у уводним реченицама, које су код Обрадовића још у прози, оставио почетак:

Da die Bohne kaisert und
ihre Schwester Linse,
Da Erbs' und Sauerkraut
die Welt regieren.
Da ist sie nun, die Zeit,
die goldne und frohe,
Da nicht werwehret ist die Speise!
Es herrscht des Evangeliums Freiheit,
Abgeworfen ist der Menschheit Joch,
Es erklingen König Davids Zymbeln;
Nicht mehr heult der Pop' in dem
Triod.[44]

време великога поста, кад пасуљ
царствује и његова сестра сочивица,
гра' и купус земљом управљају.

Ево време златно и весело
Кад нам није забрањено јело!
Евангелска царствује слобода,
збацивши јарам с човеческог
рода!
Давид пророк у тимпане свира.
Нек' поп више у триод не дира!...[45]

Пада у очи да Копитар у првом случају „царствује" преводи немачким глаголом „kaisert", једном речи која српском тексту одговара текстуално и граматички, али не постоји у немачком језику. Нема глаголског еквивалента за „царствује". Црквенословенско „царствује" може се у немачком превести само са „herrschen", као што је то Копитар учинио у другом случају из ритмичких разлога и због семантике текста: „Es herrscht des Evangeliums Freiheit." „Слобода" се може у немачком повезати само са „herrschen" и ни на који начин с Копитаревим неологизмом „kaisern".

Да је Копитару могао да промакне један етимолошки лапсус види се из превода:

> „Нек' поп више у триод не дира".
> Копитар је превео:
> „Nicht mehr heult der Pop in dem Triod."[46]

Зашто је Словенац Копитар превео „дирати" с „heulen", то јест „урликати, завијати, лелекати"? Да ли га је овде можда завела погрешна етимолошка сличност са словеначким глаголом „дерати, дрети"? У словеначком постоји фразема: „na vse grlo se dreti!".

---

[43] S. Hafner, *Jernej Kopitar 1780–1844*, у: Wegbereiter der deutschslawischen Wechselseitigkeit, Berlin 1983. 202–203.
[44] Kl. Schr. 50.
[45] *Дела Досийеја Обрадовића*, Београд 1911, 3.
[46] Kl. Schr. 50.

1.2.2. Прозни део *Писма Хараламӣију* Копитар је превео у око 80 редова, то јест скраћено је за око једну трећину и тиме је сведено на садржајно актуелна тежишта: на веру у образовни идеализам на основу народног језика, на истицање разумног и природног васпитања; истиче се узор просвећених народа Европе („народи просвештени Европе"), вредност језика и порекла једног народа „будући да закон и вера може се променити а род и језик никада", подсећа се такође на судбину балканских народа Европе. Другим речима, Копитар из Обрадовићевог текста одабира оно што се односи на онда актуелне односе, колико са српског становишта толико и са становишта европске јавности и све то у Бечу још пре деловања Вука Стефановића Караџића и његовог широког пријема у бечким романтичарским часописима.[47]

1.3. Везу између Копитара и тадашњег директора Дворског и државног архива, значајног историчара Јозефа Хормајера (1782–1848) познајемо од 1809. године, од времена у којем се Хормајер трудио да за свој часопис Archiv für Geographie, Historie, Staats- und Kriegswissenschaft добије прилоге од Копитара с којим је одржавао пријатељске везе.[48] Копитар је 1811. године предао Хормајеру два текста, превод етнографског описа Свете Горе, написан толико у духу просвећености и „световно" и један извештај Павла Соларића о Црној Гори из дела *Ново гражданско землеӣисание*, Венеција, 1804, што је Копитар приписао Доситеју Обрадовићу. Он је свом преводу описа обичаја у исхрани светогорских монаха приложио једну напомену, која је карактеристична за критички мислећег Копитара. Њена завршна реченица гласи: „Грчким монасима предстоји још много да ураде да би својој нацији постали оно што су наши бенедиктинци, на пример, нама постали. Тамо их треба упутити",[49] то значи, Копитар грчким монасима препоручује ништа мање него да спроведу реформу по узору на Regula sancti Benedicti.

1.4. Исте, 1811. године, појавио се у истом Хормајеровом часопису Archiv такозвани *Поӣӣуни извод из срӣске ауӣобиографије Димиӣрија Обрадовића... ausӣријског Илирца.*[50] Из *Живоӣа и ӣрикљученија* текст обухвата детињство, „Почетак греческе књиге" и скраћено поглавље „Како сам постао капамаџија и трговац". Судећи по наслову, Копитар је првобитно сигурно мислио више да објави, али управо изостављања из треће главе могу да нам пруже извесна обавештења о рецепцији Обрадовићевог дела у Бечу.

1.4.1. Прво брисање је само кратко и односи се на приказ брачних радости човека и жене. На том месту је изостављена конкретизација „у очима, у прсима, у грљењу, у љубљењу и у сваком наслажденију".[51] Још упадљивије, обимније и речитије је друго изостављање 28 редова. Ту се ради о супротстављању погрешног посматрања женских телесних дражи од стране младог и неразумног човека и оног правог, разумног и природног процењивања тих дражи од стране

---

47 Ibid., 52–56.

48 S. Hafner, *B. Kopitar und die Wiener Zeitschriften des Vormärz*, Anzeiger für Slavische Philologie, 12. 1981, 10–12.

49 Kl. Schr. 77.

50 Ibid., 79–87.

51 *Дела Досиӣеја Обрадовића*, Београд 1911, 25.

„разумног и паметног", који у грудима жене „види два богодана источника живота, колико свога толико свега человеческога рода".[52] Овај хуманошћу, природношћу и разумом условљени приказ односа према људском телу и његовим функцијама, класично место текста српског прихватања европске просвећености, био је, како је речено, у немачком преводу прецртан.[53] Преводиоцу Копитару, који заслужује поштовање као бранилац народских еротских израза српског језика у првом издању *Рјечника* Вука Стефановића,[54] не можемо приписати пренемагање, пре његовој бечкој публици. Вероватно да овај врло конкретни опис женских дражи није одговарао свету осећања и продуховљеном облику еротике бечког романтизма, због тога су ти редови (28 редова) морали бити брисани. Није се хтео повредити укус књижевне публике.

1.5. Одмах после смрти Обрадовића, још 1811. године, објавио је Копитар у часопису Vaterländische Blätter у Бечу обиман некролог посвећен Обрадовићу,[55] „речју и делом своме народу веома заслужном Анахарсису, стварном, иако не сасвим и по титули, васпитачу Карађорђеве деце, инспектору јавног школства, сенатору, министру вера и спољних послова такође",[56] тако стоји у уводу. Текст овог некролога највећим делом доследно одговара тексту управо поменуте биографије, коју је Копитар о Обрадовићу објавио 1810. године.[57] Она је само допуњена датумима, које је Копитар добио од Доситејевог синовца Гргура Обрадовића „влашко-илирског школског директора у Банату".[58] Наведена су путовања која је Обрадовић предузео после 1788. године, набројана су дела која је написао после тог времена. Копитар не заборавља да разјасни ни то да је Обрадовић онај грчки филозоф о коме су понекад писале немачке политичке и учене новине, да је он у Београду оснивао школе,[59] да се трудио, како Копитар даље пише, да својим земљацима покаже неопходност образовних установа уместо многобројних манастира. Један Копитарев исказ је опет појачан напоменом тако типичном за њега: „Изгледа да је Обрадовић био обузет јозефинистичким духом времена. Колико су управо манастири и задужбине, ваљано вођени, могли бити од веће користи, нарочито у заосталим земљама."[60] Обрадовић је међу Илирцима (Србима), стоји даље у тексту, „био први, који је у својим списима мртви старословенски књишки језик заменио живим дијалектом својих земљака. Он је убрзо стекао следбенике. И када једном српска књижевност буде процветала, онда ће Обрадовић увек са захвалношћу бити слављен као њен први зачетник".[61] Биле су то, у суштини, пророчке речи великог словеначког филолога у Бечу.

Некролог се завршава: „И затим његова путовања ради подучавања, кога не подсећају потресно на путовања Питагоре, Талеса, Солона, Платона и других мудраца Старог света и пре свега, на Скита Анахарсиса (о том поређењу гово-

---

52 Ibid.
53 Kl. Schr. 87.
54 А. Ивић, *Архивска грађа*, Београд, 2. 1926, 194, 195.
55 Kl. Schr. 113–120.
56 Ibid., 113.
57 Annalen der Literatur und Kunst, Wien 1810, 1. 341–350.
58 Kl. Schr. 119.
59 Ibid., 119.
60 Ibid., 118.
61 Ibid., 120.

рио сам на почетку свога предавања), тај је, можда и сам био словенски Скит. Он заслужује леп надгробни натпис који је он сам себи поставио у својим списима и на гравури *Овде леже његове срūске косūи. Он је љубио свој род.*[62]

Ова Копитарева информација о Доситеју Обрадовићу, тако темељно и стручно тачно припремљена за бечку публицистику, била је, као што видимо, прилагођена духу времена бечког романтизма који је још увек носио одлике позне просвећености,[63] и стога је била успешна. Биографије, чланци, преводи текстова Доситеја Обрадовића, објављени у бечким књижевним часописима, представљали су важну, али до данас истраживачки недовољно запажену припремну фазу за још плоднији пријем дела Вука Стефановића Караџића у бечки романтизам.

---

62 *Дела Досиūеја Обрадовића*, Београд 1911, XVII.

63 Уп. Strahinja K. Kostić, *Wien und die serbische Literatur am Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts*, Anzeiger der phil.-histor. Klasse der Österr. Akad. d. Wissenschaften, 112, 1975, 25. 354–364.

О ВУКОВИМ ПОГЛЕДИМА НА СРПСКИ СРЕДЊИ ВЕК

Као страни слависта свестан сам тога, да се при избору једне, за српску и хрватску славистику тако значајне теме као што је животно дело Вука Стефановића Караџића, унапред налазим у тешком положају. Моја основна научна информација, мања него мојих југословенских колега, не може бити свеобухватна, те је и мање научно сигурна. Исто тако нисам у могућности да овде изнесем неки до сада непознати примарни или секундарни изворни материјал, да бих на такав начин, нечим оригиналним, допринео проучавању Вуковог дела. Зато сам се одлучио да идем другим путем. У свом реферату ја се не бавим повећањем обима материје и факата него се трудим да познате чињенице покажем у новом светлу, стављајући их у нове, до сада можда мање познате односе.

Тема мог предавања је: *како* је Вук Стефановић Караџић *мислио о српском средњем веку*, *како га је приказивао* и *како је желео да буде приказан*. О том предмету могу се код Вука наћи *директни* или *индиректни искази*. У целокупном, толико обимном животном делу овог значајног културног реформатора, удео текстова о средњем веку код Срба је, као што је познато, незнатан, а то нарочито важи за исказе, тј. за садржајно повезане текстове о томе који су публиковани за време његовог живота.[1]

Придружујући се мишљењу познатог југословенског проучаваоца историјског описа Вуковог, Радована Самарџића, у вези с ауторством доле поменутог дела, могу да наведем, као први текст о српском средњем веку, оне делове из предговора руског издања књиге *Милош Обреновић* са насловом *Жизнь и подвиги князя Милоша Обреновича* (Санктпетербург 1825) у којима се описује средњи век код Срба. Као оригинал послужила је преводиоцу на руски језик, Михаилу Герману,[2] немачка верзија текста.[3] Међутим Вук, као што је познато, није се никако слагао с тим издањем.[4] Због тога овај текст изражава ауторову вољу само делимично те се као извор, а првенствено због језичке форме, не може сматрати пуновредним. Ово „Предувѣдомление“ пружа сажет преглед историје Срба до почетка владавине Милоша Обреновића, при чему је готово половина текста посвећена средњем веку.

[1] Уп. библиографију Вукових списа: Љ. Стојановић, *Живот и рад Вука Стеф. Караџића*, Београд 1924, 758–774, и Г. Добрашиновић, *Ка проучавању библиографије Вукових списа*, Ковчежић, 3, 1960, 64–92.

[2] *Сабрана дела Вука Караџића*, 15 = *Историјски списи*, 1. 1969, 277–288.

[3] Ibid., 265.

[4] Ibid., 267.

У томе, као што је већ речено, само *условно* важећем тексту, пада у очи чињеница да Вук није тежио да представи што већи низ значајних историјских података, већ је, насупрот томе, тежио да изабере оно што је у то доба, у европској политичкој и културној ситуацији, за положај Србије и њену борбу за слободу могло бити од важности. Вук је истакао да су Срби већ у најранијем историјском периоду имали своје „собственные различные образы правления и верховныхъ начальниковъ, именовавшихся жупанами".[5] У трећем одломку истиче се централна улога „царскога дома Неманичей" за коначно ослобођење од грчке власти, а о владарској кући Немањића говори се овако:

„Изъ дома сего царствовали до исхода XIV. столѣтия восемь самодержавныхъ королей и два императора, которые, отдавая своихъ дочерей за сыновей другихъ царствующихъ особъ, и избирая дочерей ихъ въ супруги для своихъ сыновей, вступали такимъ образомъ въ родственныя связи со всѣми тогдашними императорами и королями в Европѣ."[6]

На озакоњење владарског колена помоћу династичких веза са другим европским владарским кућама наилазимо, као што је познато, још у старој српској династичкој историографији. Преко историјског дела Јована Рајића доспело је вероватно до Вука, а Вук га је, јер се другачије то место у тексту и не може тумачити, ставио у службу осећаја о континуитету новопробуђене историјске савести европске романтике, да би тиме потврдио равноправност Србије, као националне државе, са другим државама. Значајан простор у овом приказу Вук посвећује врхунцу моћи старе српске државе под Душаном и њеној каснијој трагичној пропасти. Основне тачке садржаја при томе представљају Душанова освајања на Балкану, његова владарска титула и његови ратови са Мађарима. Ту Вук не заборавља да истакне да су „греческие императоры призвали Турокъ къ себѣ на помощь противъ Сербовъ".[7] После Душанове смрти — пише он даље — Урош није био у стању „обуздать могущественныхъ воеводъ: каждый изъ нихъ соделался независимымъ, а вышеупомянутый Вукашинович умертвилъ даже императора и нарекъ себя самого Королемъ".[8] Даље Вук пише: „Между тѣмъ Турки, призванны, какъ выше сказано, в Европу Греками для защищения ихъ противу Сербовъ, напали на раздираемую внутернними междоусобиями Сербскую Империю."[9] Онда следе историјски подаци о бици на Косову пољу и последицама тог пораза. Са смрћу цара Лазара је, како тврди Вук, „исчезла самостоятельностъ Сербской Империи, сербскаго царства и сербскаго княжества. По смерти Лазаря учредилось, подъ верховною властию Турецкою, особое сербское правление". А при крају Вук нам даје веома карактеристично образложење пропадања старе српске државе: „Такимъ образомъ Турки, отчасти по причинѣ внутренних въ Сербии междоусобий, а отчасти по тогдашней невнимательности сосѣдственныхъ христианскихъ

---

[5] Цитирано по тексту *Сабраних дела*, 15, 1969, 279–288.
[6] Ibid., 280.
[7] Ibid., 280. 281.
[8] Ibid., 281.
[9] Ibid., 281.

државъ и по господствовавшимъ между ими раздорамъ, до религии относившимся, овладѣли всею Сербиею, Босниею и Герцеговиною."[10]

Без обзира на чињеницу да на таква објашњења пропасти српске средњовековне државе у српској историографији већ раније наилазимо, ипак овде пада у очи да Вук користи ово тумачење. Исто тако нам пада у очи да се ту не може наћи никакав траг Хердерове историјске идеологије што се тиче судбине Словена, иако се то могло очекивати. Са друге стране могу се установити паралеле с Карамзиновим националним тумачењем историје средњег века код Руса. Већ је Радован Самарџић указивао на велико интересовање Вука за Карамзиново писање историје.[11] Ову тврдњу хтео бих овде да проширим. Као ни код Карамзина, ни код Вука, како се види, нема места за идиличне особине словенских народа, њихово нератоборно и мирољубиво биће у историјској концепцији. Средњовековна држава замало се изједначава са савременом националном државом, а основни принцип владања ту гласи као и тамо:[12] само снажна централна власт доноси независност држави; јединство и неограничена власт воде ка моћи и угледу у свету, док подела на поједине кнежевине, неслога, верски расцеп, проузрокују пропаст државе и доносе народу ропство.

Хтео бих још на нешто у вези с тим да укажем. Ми познајемо Вуково историјско-теоретско гледиште што се тиче дужности историчара када се ради о новијој историји: „А закон сам себи поставио … да кажем како је било па читатељи сами нека суде."[13] Али када је реч о старијој српској историји, Вук почиње да се интересује питањем *из којих разлога* је могло доћи до овог или оног историјског догађаја и он покушава да пронађе шта је могло да проузрокује пропаст српске државе Немањића. И за ово питање Карамзин нуди, макар делимично, тачку ослонца; треба само да подсетимо на његове покушаје образложења татарског јарма.[14] Постављање таквог питања подсећа нас и на Шилера (F. Schiller) и Хумболта (W. Humboldt). Шилер је хтео да се на историју гледа као на систем са узроком и последицом, средством и намером,[15] а Хумболт је баш у то време објавио чувени теоретско-историјски есеј „О дужности писца историје" (1822), у коме се каже да задатак историчара није само да скупља чињенице, него и да открива међусобне везе да би догађаје разумео и тумачио у већој повезаности.[16] Ова склоност тумачењу и оправдању историјских догађаја и развоја, коју и Вук изражава, подудара се

---

[10] Ibid., 281.

[11] *Сабрана дела*, 16. 1969, 567 и след. и 8. 1968, 779.

[12] Уп. K. Bittner, Herdersche Gedanken in Karamzins Geschichtschau, Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, 7, 1959, 237–269; H. G. Bräcker, A. L. Schlözers, Russland — und Slawenbild, fil. dis. Göttingen 1950, 130 и д.; M. F. Winkler, A. L. Schlözers Studien zur russ. Geschichte, fil. dis. Leipzig 1920.

[13] Вукова преписка. 4. 1909, 84–86 и Мирослав Ђорђевић, *Погледи Вука Караџића на национално-ослободилачку борбу срӣског народа и сӣварање срӣске државе*, Историско-правни зборник, Сарајево, 2. 1949, 164 и д.

[14] Карамзин, *История Государства Российскаго*, СПбг. 3. 1897, 142.

[15] Тако у свом познатом приступном предавању у Јени 1789: Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte, цитирано по: Schiller, *Gesammelte Werke in 12 Bänden*, Leipzig, Reclam, св. 10, без године, 210.

[16] Уп. Georg G. Iggers, Deutsche Geschichtswissenschaft, 1971, 81.

и са теоријама које је испољавао Фридрих Карл Савињи (Savigny) године 1815, у свом уводу, у првој свесци часописа за историјско-правне науке (Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft), да историја није само збирка примера него једини пут ка правом сазнању сопственог стања.[17] Вук се, као што примећујемо, са својим методом оправдања тада налазио сасвим у добром друштву. Историјски метод Леополда Ранкеа, који се иначе радо узима као Вуков узор у историографији, ипак још не познаје такав третман историјских података јер у његовим делима *Историје романских и германских народа* (*Geschichten der romanischen und germanischen Völker*) са чувеним поговором *„Прилог критици новијих историчара"* (*Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*, 1824), *Отоманске и шпанске државе* (*Ottomanische und spanische Reiche*, 1827), не могу се приметити било какви филозофски призвуци, нити се могу прозрети такве намере у њима.[18]

У *оригиналној формулацији* на српском језику Вук је, нешто касније, дао пресек средњовековне српске историје у делу *Географическо-статистическо описаније Србије*, објављеном у Даници 1827. године. Дотично поглавље носи наслов. „II. Описаније народа, 1. Преглед старе историје", а прва реченица гласи: „Из старе историје народа српскога *за сад* (подвукао аутор) ћемо напоменути само *узгред* (подвукао аутор), да би се нова боље могла разумјети."[19] Та нам реченица још једном доказује да је Вук у то доба, као што се зна из других извора, озбиљно намеравао да пише историју Србије и да је за то већ прикупио материјал и располагао нацртима. У том тексту наилазимо и на каузалну везу успона српске државе у средњем веку са династијом Немањића, „краљевским племеном Немањића, које се са свим отме од Грка, и из којега је до конца 14. вијека било осам самодржавни краљева и два цара, који су се са свима ондашњим европејским краљевима и царевима удадбама и женидбама пријатељили".[20] Видимо да је и овде познато озакоњење владавине, које смо горе упознали, заступљено од речи до речи. И ту се онда набрајају освајања Душанова, слабост Урошеве владавине а спомиње се и убиство Вукашина, а затим се, као у руској верзији предговора за књигу *Милош Обреновић*, говори: „У том Турци, које су Грци против Срба били дозвали у Европу, навале на српско, домашњим неслогама раздрто царство." И овде Вук повезује битку на Косову пољу са губитком „Српског самодржавног царства и краљевства и кнештва", као у руском тексту, а исто тако тврди: „По смрти Лазаревој постане Српско деспотство под Турским кесимом."[21] Готово дословце заступљено је у овом тексту и образложење пропасти српске државе, које сам горе навео. „И тако Турци мало-помало, које с помоћу сами српски неслога, које с помоћу ондашњега времена немарности и око закона свађа околни ришћански држава, са свим овладају свом Србијом и Босном и Ерцеговином."[22] Ново у овој верзији је кратко приказивање судбине

---

[17] Ibid., 90.
[18] Ibid., 94.
[19] *Сабрана дела*, 8. 1969, 155 след. и 704.
[20] Ibid.
[21] Ibid.
[22] Ibid., 155, 156.

српског племства са образложењем његовог пропадања. „С царством и с господством народ Српски у оним земљама погуби и све старе (племените) фамилије своје: неки изгину у бојевима, неке Турци онако побију и жене и ђецу поробе; неки се у невољи истурче, особито по Босни; неки побјегну у друге државе, особито у Мацарску; а који остану онамо, они посакривају своја имена и помијешају се међу простаке и сиромае."[23]

Постојање овог оправдања и тумачења српске историје, у начину сагледавања и форми приказивања свога времена у двема расправама, дају ми право да тим приказима припишем особити значај. Они представљају, збијено писано, од Вука постављен програм за приказивање и посматрање старије историје српског народа. Требало је да они представљају једну врсту перспективе по којој историчари, као и он сам, чињенице српске прошлости треба да сагледају у једном синопсису и да их тако и тумаче. Сасвим у духу онога времена, у коме се, с једне стране, у писању историје Европе пробудио смисао за индивидуалност и историјски развој, а с друге, на основу оба ова захтева, и одјекнуо зов за упознавање међусобне повезаности и њихово национално-историјско тумачење, објавио је Вук овај теоретски концепт. Узгред примећено, готово дословно подударање истих начела у оба текста: у руском предговору за *Милоша Обреновића* и у *Географическо-сшашисшическом оӣисанију Србије* доказује, уколико је даљи доказ потребан, да се ради о истом писцу или чак о истом основном тексту Вуковом за обе верзије.

Да овој историјској интерпретацији Вуковој можемо с правом приписати програматско значење, објашњава и за Вукова времена необјављени нацрт предговора за планирану историју српског народа, такозване „Биљеге за предговор". Тамо читамо у првом одломку: „Ми говоримо да је Српско царство пропало на Косову, али видимо, да су Срби и послије Косова царовали: Српски се деспоти од царева женили, војску држали, градове зидали, новце ковали итд. Зато се мени чини, да би особито нужно било, да се напише Српска историја од Силнога Стевана до наши времена, тј. да се живо опише, како је народ од онолике силе и величине, мало по мало пропадајући, до данашњега стања дошао."[24] Другим речима, а у вези с горе изнетим, долазимо до закључка да и у том предговору Вук ставља писање историје у контекст снажног захтева за објашњењем пропасти раније тако моћног српског народа.

А у другом одломку тога предговора читамо: „Цијела је Рајићева историја пуна грађе за такову Српску историју, само би требало мудар и вјешт мајстор, да од ње начини *ӣраву* историју, по дуу и начину Шлецерову."[25] Овај други захтев према српском историчару може се данас, наиме, тешко тумачити, јер је сам Шлецер био мишљења да у Русији време још није дошло да се пише руска историја, па се може бавити само скупљањем историјске грађе и истраживањем. У четвртој књизи свога издања „Нестора", 1805, Аугуст Лудвиг Шлецер (A. L. Schlözer) дословце каже: „Писати руску историју? О, до тога је још страшно далеко и треба пуно времена! Господин К(арамзин) нема осећаја за огромну величину речи 'Историја Русије'; он мисли при томе на неку књигу коју би један човек за неколико година могао написати.

---

23 Ibid.

24 *Сабрана дела*, 16. 1969, 267.

25 Ibid.

Никако! Десет људи, сваки Карамзиновог духа и знања, није довољно за њено довршење, а требаће више времена да прође него што је једна генерација."[26] Данас знамо да снага Шлецера као историчара није лежала толико у сјајном приказивању него много више у критици извора и хеуристици. У Вуковој средини у Бечу изгледа да је тада слава Шлецера као историчара умногом засенила Карамзинову.

Од Вука Караџића смо добили и *значајније посредне информације* о старој историји српског народа. То је писмени и усмени информативни материјал који је Вук ставио на располагање чувеном немачком историчару Леополду Ранкеу за његово дело *Српска револуција*, 1829. Ми смо, после рада Миодрага Поповића о изворности овога материјала и о Вуковом уделу у том раду, данас добро информисани.[27] Садржај те књиге обрађује савремену историју, па су према томе прикази старијег доба доста кратки. Они служе само за то да би главни текст био разумљивији, служе му такорећи као илустрација. Увод доноси сажет преглед, старије историје, пре и после Косова, распоређен по покрајинама. Основне тачке те материје су исте као у Вуковим текстовима, о којима смо већ говорили, док упућивање на програматски национални концепт, на националну историјску концепцију, као што смо то горе код Вука приметили, недостаје код Ранкеа. Међутим, наилазимо на опширни етнографски опис Србије, који се ослања на Вуково *Географическо-статистическо описаније*, као и на опис српског фолклорног историзма, што одаје Вуков рукопис. Као одговор на наше питање корисније су Ранкеове напомене у тој књизи. Овде, између осталих, наилазимо и на сажету поставку: „Увек ће се моћ и слава Стефана Душана појавити као важна прекретница за историју истих" (а мисли се на Словене на Балкану).[28] И та се тврдња поткрепљује цитатима из византијске историографије. Овде нам још пада у очи да Ранке придаје велики значај српском народу за Османско царство. Ово поглавље напомена завршава се врло уздржаним резимеом: однос балканских Словена према Грцима, удео Срба у успостављању турске власти, утицај Турака и мухамеданаца на српску нацију и главни моменти тадашњег стања. За сва ова питања желео би Ранке „нова, обимна и исцрпна истраживања способних људи слободног духа".[29] Већа указивања на старију српску историју могу се наћи у трећем делу, тзв. „Географским белешкама". Овде се повезују поједине покрајине у Србији са историјским реминисценцијама из средњовековне српске историје, при чему Ранке говори о „цвету старе Србије", о „седиштима српске дивоте", набрајајући чувене манастире и оживљавајући историјске личности из српске народне епике.[30]

---

[26] Уп. Rudolf Bächtold, Karamzins Weg zur Geschichte, Basel 1946, 96.

[27] Уп. Миодраг Поповић, *Die serbische Revolution*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, 29, Београд 1963, 45–58.

[28] Leopold Ranke, *Die serbische Revolution*, Hamburg 1829, 230.

[29] „Auf jeden Fall sind über alle Punkte, welche hier berührt worden sind, über die Entwickelung der Slawen auf die Bevölkerung und das Reich der Griechen, über ihre Theilnahme an Erhebung und Einrichtung der osmanischen Herrschaft, über die Einwirkung der Türken und des Mohammedanismus auf die Nation, endlich auch über die Hauptmomente ihres gegenwärtigen Zustandes neue umfassende und eindringende Untersuchungen fähiger Männer von freien Sinnen zu wünschen", o. c, 235.

[30] „Wollte man das alte Serbien übersehen, wie es seiner Blüte war…" „An den alten Sitzen serbischer Herrlichkeit…", o. c., 241, 245, 252 и д.

На почетку сам већ споменуо, да је удео текстова у којима се говори о старијој српској историји, код Вука сразмерно мали. Вуково животно дело је, као што је познато, претежно филолошко, литерарно, етнографско и савремено-историјско. Ради тога Вук нам и није оставио приказ старије српске историје, већ *само* њене *нацрте* и *програме*, који су, као што смо видели, сачињени према ондашњем научном стању. Веома изражени световни и програматски карактер тог националног историјског модела, стоји у уској вези, уколико није произашао из духа времена, са вредностима Вукове личности.

Морам, међутим, рећи да је мој до сада примењени начин изнео на светлост дана само *један* део Вуковог бављења српским средњим веком, а усуђујем се да тврдим, чак научно мање вредан, ако се на ствари гледа данашњим очима.

Савремена медиевистика покушава данас да савлада преграде између политичке историје, историје културе, историје устава, историје друштва и економије, она се бави *системима* и *моделима* који су обухватнији. При том *наука о култури* жели особито да буде протумачена као *истраживање комуникационих јединица где семиотичке и семантичке структуре играју важну улогу*. Данас се првенствено покушава да се добије темељнији увид у промену садржаја културних, државних, економских и друштвених појмова и установа, и при интерпретацији текстова у првом реду се бавимо историјом појмова. Већ из тог разлога данас говоримо у прилог могућности што интензивније сарадње између филологије и историјских наука.

И још нешто. Ми данас видимо да се у методологији историјских наука *уклањају границе између тзв. основних и тзв. помоћних наука* и да се при том *помоћне науке* све више претварају у *специјалне историјске дисциплине*, као што је то руски историчар М. Н. Тихомиров 1961. године тражио,[31] или чак постају, као што је аустријски медиевалиста Лео Сантифалер 1956. године предложио, посебне историјске дисциплине.[32] У совјетском научном истраживању Димитриј Сергејевич Лихачев покушава чак да створи, теоретски и методички, властиту текстологију као заједничку базу науке о литератури и историјског познавања извора.[33]

Од тих тежњи нашег времена лако се могу градити мостови ка њиховим узорима и изворима у другој половини XVIII и првој половини XIX века. И онда се расправљало о сличним проблемима, наравно у мање зрелом облику и мање структурирано. Полазећи од класичне филологије уздигао се тад егзактан критичко-филолошки начин проматрања на ниво *самосталног научног принципа*, који је онда утицао на све духовне науке. При том не може се рећи да је филологија остала на томе да се бави само критичким радом на тексту, а да су историчари имали остало да ураде. Текстуална филологија истакла је онда као свој идеал да стекне, заједно са историографијом, преко

---

31 Уп. М. Н. Тихомиров, *Об охране и изучении письменных богатств нашей страны*, Вопросы истории, 1961, 4, 66–67.

32 Уп. L. Santifaller, *Gedanken und Anregungen über technische Probleme der historischen Grundwissenschaften*, Relazioni del X Congresso Internazionale de Scienze storiche. Metodologia. Probleme generali. Scienze ausiliarie della storia, 1. Firenze 1956, 445.

33 Уп. Д. С. Лихачев, *Текстология*, Москва–Ленинград 1962, 4.

скупљања изворне грађе и њене критике, путем упоређења и објашњења текстова, потпун заједнички преглед културних подручја. Кроз свет језика, који се посматрао са историјског гледишта, хтело се продрети ка духовном свету народа, ка бити народних култура. Исти објекти истраживања, писани споменици државне и културне повести једног народа, зближили су филологију и историографију, како у теорији тако и у методу. По Нибуру (Niebuhr), на пример, није се могло прићи писању историје док изворна грађа није била *филолошки пречишћена и прегледана*, а Јаков Грим преносио је основне мисли историјске школе на обраду језика и његове споменике. И методи који су, на пример Шлецер, Копитар, па чак и Миклошич користили, имају два корена, један филолошки и један историјски, што је и дало одговарајуће научне плодове.

Сви велики културни покрети у Европи имају да захвале за своје постојање интензивној културној комуникацији међу народима. Тако и романтизам, а са њим и европски историзам. На источнословенском подручју реформа историјске науке првенствено је дело Аугуста Лудвига Шлецера и то пре свега не због тога што је показао националну повезаност политичке науке и историје, већ зато што је, први у Русији, у историјску науку унео проблематику проучавања извора и њихову критику (Quellenkunde und Quellenkritik).[34] Стога је разумљиво што су га Копитар и Вук веома ценили. Да бацимо кратак поглед на метод проучавања извора код Шлецера. Као што сам већ споменуо, код њега постоје три етапе бављења историјом: прикупљање грађе, њено научно испитивање и писање историје. Док извори нису довољно проучени, каже Шлецер, не може се бавити писањем историје. Шлецер је ради тога најпре направио детаљни нацрт за проучавање „monumentorum domesticorum", како је називао хронике и рукописе, „monumentorum extrariorum" и коначно „usus utrorumque ad corpus historiae Russicae conficiendum".[35] У том нацрту Шлецер је захтевао као прво што потпуније сакупљање писмених извора, њихову каталогизацију, дипломатички опис, затим утврђивање аутентичности дотичног текста и граматичко и историјски упоредно проучавање текстова. А кад се узму у обзир програматски и методски начини за филолошко и историјско проучавање старих словенских споменика, како их је Јернеј Копитар успоставио, онда видимо да је и њега највише занимало сакупљање и критичко упоређивање старословенских писаних извора. Баш двадесетих година XIX века Копитар се бавио амбициозним културно-политичким планом на том подручју, хтео је да Беч учини европским центром славистике.[36] Основа за то требало је да буде широко конципирана и дипломатски добро подржана акција за добијање старословенских рукописа на Светој Гори и Балкану.[37] Као правник, филолог и дворски библиотекар, Копитар је у то доба општег усхићења за проналажење изворног материјала,

---

[34] Уп. E. Winter у уводу за: A. L. v. Schlözer und Russland, Berlin 1961, 27.

[35] Уп. *Gedanken über die Art, die russische Historie zu traktieren* (1764), о. с., 51–60.

[36] Уп. Patriotische Phantasien eines Slaven, B. Kopitars kleinere Schriften, Беч 1857, 61–70.

[37] Уп. St. Hafner, *B. Kopitar und die slav. handschriften der Athosklöster*, Südost-Forschungen, 18, 1959, 82–122; исти, *Das austro-slawische kulturpolitische Konzept in der 1. Hälfte des 19. Jhs.*, Österreichische Osthefte, 5. 1963, 435–444; исти, Südslawische Rara und Rarissima in der Österr. Nationalbibliothek, Festschrift Josef Stummvoll, Беч, 1, 1970, 164–176.

могао врло добро да оцени шта за остварење те замисли значи поседовање одговарајућих правних аката и примарних извора. Осим тога Копитар је придавао, као што је познато, велику важност старим српским повељама које су, по његовом мишљењу, језички ближе неисквареном језику Ћирила и Методија него староруски.[38] То велико интересовање за старе писане документе било је свакако у уској вези и са историзмом аустријског преромантизма, који је у аустријским дворским и државним установама имао главни ослонац.[39] Научно истраживање питања историје и филологије као и научност више су били цењени у архивима, музејима и библиотекама а мање на универзитетима. Овде је касније, заиста, и отпочело обнављање аустријске историографије и то од самих извора.

У тој плодној атмосфери историзма у Бечу и у Русији, који је тражио филолошко изворно-научно фундирање културне историје и опште историје, појавио се генијални човек отвореног духа, Вук Караџић.[40] Није ни чудо да је и њега снажно повукло одушевљење за *старо, истинско и домаће* („Alte, Echte und Einheimische“, као што је једном Копитар формулисао ово тројство историзма),[41] и да је пробудило његово научно интересовање за све што би могло обогатити знање о српској прошлости. Тако је почео да трага за материјалним и духовним остацима прошлости, писменим изворима литерарне баштине, конкретно речено, за очуваним археолошким сведоцима, грађевинама, одвајкад постојећим друштвеним институцијама, правним и уставним уређењем свих врста, а пре свега за језичким појмовима, обичајима, административним и управним текстовима, и што се разуме само по себи, да све ове литерарне изворе усмене и писмене баштине истражује, скупља и онда описивањем представи средини.[42] Ово *широко интересовање за остатке прошлости и изворе* у циљу постизања свеобухватнијег прегледа српског средњег века, што је Вука узбуђивало,[43] *ближе је данашњим идеалима медиевистике* него монографско писање историје о догађајима српског средњег века, те је с данашње тачке гледишта од веће научне вредности и дуготрајније.

Од материјалних споменика прошлости из српског средњег века Вукову пажњу привукли су најрепрезентативнији, тј. манастири. У *Географическо-статистическом описанију Србије* (1827) он говори о њима: „Они су до данас били прави и једини стубови и чувари закона ришћанскога и имена Српскога“, а нешто касније, пошто је најчувеније набројао, пише: „Намастири су ови, или саме зидине њиове, једини остаци и споменици старе српске

---

[38] Уп. St. Hafner, *B. Kopitar und die slav. Handschriften der Athosklöster*, 106.

[39] Уп. A. Lhotsky, Österr. Historiographie, Беч 1963, 139–156.

[40] Русија: уп. П. А. Дмитриев, — Г. М. Софронов, *Вук Карацич и Россия*, Зборник Матице српске за књижевност и језик, 13, 1965, 329–342. Беч: St. Hafner, A. H. Hoffmann von Fallersleben у B. Kopitar, *Die Welt der Slaven*, 2, 1957, 183–200. Duncan Wilson, *The Life and Times of Vuk Stefanović Karadžić 1787–1864*, Oxford 1970, 79 и д. и 131 и д.; уп. и E. Tkalac, *V. Stephanović Karadžić und seine Stellung in der serbischen Literatur*, Ost und West, 1864, 643 и д. и 695 и д.

[41] St. Hafner, *B. Kopitar und die slav. Handschriften der Athosklöster*, Südost-Forschungen, 18, 1959, 106.

[42] Уп. Ђорђе Трифуновић, *Први Вукови преписи старих славенских текстова*, Ковчежић, 6. 1964, 19–30.

[43] Петар Ђорђић, *Први палеограф и палеословенист у Срба*, Вуков зборник, 1966, стр. 33–62.

силе и господства. Студеница и Дечани могу се испоредити с првим ришћанским намастирима у Европи: а за саме развалине Жиче и Манасије сами Турци кажу, да су знаци, који сведоче, да су Срби негда имали цареве и краљеве."[44] Овде бих хтео нарочито да укажем на његов *Почетак описанија српски намастира* у Даници, 1826. године, не само зато што представља први научни опис српских манастира и њиховог богатства у рукописима, него и због тога што методски претходи своме времену. Вук ту пише о своме начину рада: „Ја сам одавно зажелио, да се сви наши намастири опишу тројако: 1) ђе је који, и на каку је мјесту; 2) ко га је зидао, и шта се о њему зна, или приповиједа; 3) шта има у њему од стари књига, или други какви натписа и потписа, који би макар најмање могли засвијетлити у тамом покривеној историји народа нашега. Паметном и управо ученом човеку не треба доказивати, како би таково описаније ови драгоцјени остатака наше старине и једини чувара стубова нашега закона и досадашњега књижества било важно и полезно не само за нас Србље, него и за остале све народе Славенске. Енглези и Французи, и Нијемци, и сами Руси, и данашњи дан иду по Грчкој и по Талијанској, и троше небројено благо тражећи оваке остатке стари Грка и Латина, а ми још не знамо, ни у својој кући шта имамо! — Ја сам, велим, одавно зажелио, да се овога посла примим."[45]

Овај први археографски систематски опис неколико српских манастира привлачи још и данас ширином погледа овог аутора: износе се гледишта филологије, историје, историје уметности, археологије, палеографије, кодикологије, сфрагистике, па чак и епиграфике, да би се максимално исцрпао информативни садржај споменика.

Радови Ђорђа Трифуновића[46] и Петра Ђорђића[47] показали су нам да је Вук већ од 1815. године направио изводе црквенословенских повеља, правних споменика и рукописа, при чему су садржај, изворност и језичке особености чиниле критеријум за избор сажетака. Они су некако морали да говоре за српски елеменат. Истим принципом се руководио при сакупљању грађе за *Рјечник*, а у Мушицком је, као што је познато, нашао стручног помоћника. Исто тако и овај опис српских манастира потиче још из 1820. године и плод је, делимично, познанства Вуковог са грофом Румјанцовим, који се показао спремним да финансира Вуков велики план да посети и опише све српске манастире. Осим тога Вук је имао намеру да сам напише књигу о најстаријим словенским рукописима.[48] Сматрам да је прикладно овде подсетити на то да су 1821. године, и Добровски и Копитар, указујући на покровитељство грофа Румјанцова, мислили да посете манастире Свете Горе да би прикупили материјал за црквенословенски речник[49] а да је, осим

---

44 *Сабрана дела*, 8, 1969, 171, 172.

45 Ibid., 35.

46 Уп. Ђ. Трифуновић, *Први Вукови преписи*, 19–30.

47 Уп. П. Ђорђић, *Први палеограф и палеословенисти*, 35–60.

48 Уп. Ђ. Трифуновић, о. с., 28.

49 Овај план често се спомиње у кореспонденцији Копитара с Добровским, уп. V. Jagić, *Briefwechsel zwischen Dobrowsky und Kopitar*, 1885, 140, 147, 468; прим. и посвету F. Miklosich, *Lexicon linguae slovenicae*, 1850.

тога, Копитар сам у ту сврху хтео касније да посети српске манастире у Пећи, Дечане и Милешеву.[50]

Као што је добро познато, Вук је целог свог живота одолевао свакој претераној романтизацији народне мисли и историјске концепције. И његово бављење српским средњовековним периодом носи, упркос ширини, *рационалне црте* и тежи да стекне сасвим *профану слику*. Једнострано постављена питања, верска или црквена, била су му углавном непозната. То се може опазити у *Рјечнику*. Наиме, у првом издању, он нам предочава очима просвећеног Европејца XIX века, сасвим *секуларизовано виђену слику света средњег века*. Скрећем пажњу на следеће речи: задужбина, двориште, кнез, намастир, србуље, Цариград и сл., за чије се одређивање појма у свакодневном говору и у језику усменог књижевног предања Вук трудио. Посматрано са данашње тачке гледишта, баш тај *профани став* према средњовековној традицији и *профано језичко схватање света* стварали су услове за реформу језика који су били потребни да би Вуково деловање постало познато преко граница православног Српства, иначе би сигурно питање језика остало српско, а самим тим и православно питање. Без таквог става никад не би дошло до Бечког договора.

Ако је у прво време Вуковог деловања његово научно интересовање за старије доба било вишестрано, касније можемо установити да паралелно с продубљивањем знања у појединим областима, хвата корена постепена концентрација активног научног интересовања за филологију, етнографију и усмено књижевно предање, што је сасвим природна појава у животу научника, па ни Вук не представља изузетак. *И интересовање за средњи век сужавало се све више на фолклорни историзам*, на проблем *српске редакције црквенословенског језика* те на *књижевну баштину* српске средњовековне државе.

Вук је покушао да своје језичко реформаторско животно дело, као што је то Алојз Шмаус једном изврсно формулисао, реализује кроз три фазе: 1) успостављање система народног језика, 2) тачно одвајање од црквеног језика, „славенског", као сопствени систем, и 3) надовезивање савременог народног језика на сопствену, тј. старосрпску прошлост, с тим да се руско-црквенословенски језик искључи.[51] Не само у свој текстуалној филологији већ и у филологији усменог књижевног предања Вук је тражио, у смислу већ наведеног Копитаревог тројства, првенствено „старо, истинско и домаће", у лексикографској материји, као што то *Рјечник* и многобројне расправе и ставови показују. До каквих је зрелих погледа Вук при том дошао, може нам показати цитат из једног писма из 1845. године: „А и то је овдје вриједно споменути, да је Русима много лакше узимати Славенске ријечи него нама; јер су они Славенски језик најприје поправили према своме народноме: да је царство Душаново остало, па да су наши стари само онолико Славенски језик посрбили, колико су га Руси порусили, и нама би сто пута било лакше узимати Славенске ријечи, и много се не би ни познале у Српско-

---

50 St. Hafner, *B. Kopitar und die slav. Handschriften d. Athosklöster*, Südost-Forschungen, 18, 1959, 95.

51 A. Schmaus, *Synchronie und Diachronie in Vuk St. Kardžićs Sprachreform*, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, 1965, 95.

ме језику“.[52] А што се тиче посебног положаја српске средњовековне књижевне баштине у оквиру црквенословенског, хтео бих само да укажем на делатност Вукову као скупљача старосрпских рукописа. Та његова заоставштина, која је доспела у велике европске библиотеке, несумњиво показује замисао свога прикупљача, да *скупи све рукописе* што у оквиру црквенословенског света по садржају и језику носе *специфично старосрпске црте*.[53] Ипак бих, с тим у вези, хтео да приметим, да још увек недостаје коначна оцена Вука као скупљача рукописа и књига.

Покушао сам у свом излагању да предочим неколико гледишта која одликују Вуков однос према старом српском времену. Допустите ми да своје предавање завршим тврдњом да Вук, према стању научног истраживања свога времена, и пошто је остао веран својим рационалним научним принципима, историјску монографију о старом српском временском периоду тада није могао да напише. Али он је, веран научним струјањима свога доба, урадио све што је тада било потребно да би *баштину* епохе, коју ми данас означавамо као *српски средњи век*, *научно одредио*, а тамо где је то било *релевантно* и *исправно*, *уградио у своје реформаторско дело*.

---

52 Скупљени граматички и полемички списи, 3. 1896, 157.

53 Уп. А. Й. Яцимирский, *Описание южно-слав. и русских рукописей заграничных библиотек*, 1921, Беч бројеви 5. 8. 15. 16. 17. 19. 20. 23. 26. 28. 34. 35. 36. 45. 46. 49. 53. 54. 56. 63. 64. 65. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 77. 78. 79. 80. 81. 90. 99. 100. 110. 114. 118. 120. 122. 124. 126. 144. Уп. Mencik, F., *Rukopisy staroslovanske Vuka St. Karadžića*, у: Sbornik Slovensky stati z oboru národopisu kult. historie (etc.) 2. 1883, 314 и д. и K. Günther, *Slavische Handschriften in Deutschland*, Zeitschrift für Slavistik, 5, 1960, 317–355, посебно 331.

ФРАН МИКЛОШИЧ И СРПСКА НАРОДНА ПОЕЗИЈА

0.0. Усуђујем се да предузмем покушај спасавања части значајног аустријског слависте XIX века Франа Миклошича (1813–1891), као истраживача српске народне поезије. На то ме је навела позната негативна тврдња коју је изрекао хрватски филолог Томо Маретић у својој обимној процени славистичког дела Франа Миклошича *Живот и књижевни рад Ф. Миклошича*, коју је Маретић изложио 5. априла 1892. године, на седници Филолошко-историјског одељења Југославенске академије у Загребу.[1] Ту је, наиме, поред осталог, Маретић писао да Миклошичев рад на српској народној поезији *Die Darstellung im slavischen Volksepos*, објављен у публикацији „Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse", Беч, 38, 1890, спада међу најслабије радове Франа Миклошича. Наводим дословно: „Моје је уопће мнијење о овој расправи, да припада међу најслабије Миклошичеве радње, и ја јасно у њој осјећам старачку његову клонулост."[2] Нешто касније означио је Маретић тај текст као једини слаби и чак сувишни рад Миклошичев.[3]

0.1. Пре но што се посветим ближем разматрању те тврдње, сматрам умесним да се укратко осврнем на научно-историјску и научно-социолошку основу делатности аустријског слависте словеначке националности, Франа Миклошича: нема ниједне науке која би била толико заокружена да може да учини сувишним проучавање сопствене прошлости, као што ниједна није у стању да пружи једну заувек уобличену научну мисао, јер се наука и не састоји првенствено од утврђивања истине колико од савлађивања заблуда. Славистика је, као и све друге научне дисциплине, у своме развоју подложна одређеним законитостима, међу које, поред осталог, спада и поларизована шема развоја, у којој са промењивим интензитетом делују две силе, које се међусобно супротстављају — на једној страни тежња ка диференцирању и специјализацији, а на другој тежња ка интеграцији и стварању синтеза; постоје епохе у којима су израженије тежње ка специјализацији, то јест вертикалне силе, а постоје и оне друге, у којима преовлађују тежње ка стварању синтеза, то јест хоризонталне силе.[4] Животно дело Франа Миклошича, посматрано у целини, припада времену у којем су у европској славистици преовладавале тежње ка стварању синтеза.

---

1 Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, 1892, 112, 41–153.

2 Ibid., 102.

3 Ibid., 142.

4 S. Hafner, *Hugo Schuchardt und Franz Miklosich*, Schuchardt-Symposium 1977, Graz, Sitzungsberichte der Philos.-histor. Klasse d. Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1980, 373, 30.31; Thomas S. Kuhn, *Die Entstehung des Neuen*, Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt a. M., 1978, 310 (Suhrkamp Taschenbuch, *Wissenschaft*, 236).

0.2. Нека ми буде допуштено да у уводу укажем и на један научно-социолошки моменат. Више је разлога који указују на то да се у историји европске науке у XIX веку може говорити и о специфично аустријској науци као релативној научноисторијској целини, схваћеној као збир свих научних достигнућа остварених у оквирима наднационалног и вишејезичког комуникационог система Монархије, без обзира на то што су њихови творци могли припадати различитим народима те државе. У складу с тим та научна достигнућа у већини случајева можемо, у основи, оцењивати са две стране: с једне, наднационалне, чисто научно-историјске, како ја то овде настојим да учиним, и са друге, национално-културне, односно у нашем случају код Миклошича, и са словеначке. Уобичајили смо, с правом, да Миклошича у историји европске науке убрајамо у осниваче такозване Бечке славистичке школе. Под тим подразумевамо једну ретку појаву — научни рад више генерација бечких, односно аустријских слависта који заједничким предметом истраживања, као и развојем метода рада, допушта да се открије континуитет, који се затим таложио у виду делотворних истраживања. У славистици, као историјски усмереној филолошкој дисциплини XIX века, то су: постојано интересовање за питања филолошке критике текста старословенских језичких споменика и за технику њиховог издвајања и тумачења, интересовање за проблеме црквенословенске културе, затим интересовање за питања германско-словенских културних веза и, најзад, свест тих научника да треба да посредују између западноевропске и источне, односно југоисточноевропске науке. Такав континуитет представља и непрекидна сарадња филологије, историје културе и историје, која је толико карактеристична за аустријску словенску филологију, а појављује се у веома израженом облику у делима Миклошичевог ученика Константина Јиречека (1854–1918). Тај континуитет се још јасније запажа у области критике текста и у техници издавања црквенословенских језичких споменика; са становишта текстуално-филолошког метода рада јединствени развојни лук се пружа, на пример, од издања Ј. Копитара, *Glagolita Clozianus*, 1836, преко дело *Monumenta linguae paleoslovenicae e codice suprasliensi*, 1851, од Ф. Миклошича до *Codex Marianus* В. Јагића, односно до издања Р. Нахтигала, *Euchologium Sinaiticum*, 1941–1942. године.

0.3. Када се данас узме у руке, у Аустрији тако често цитирана књига В. М. Џонстона (William M. Johnston), *Аустријска културна и духовна историја, Друштво и идеје у простору Дунава 1848–1938*, која у америчком оригиналу носи наслов *The Austrian Mind*, запажа се да бечка, односно аустријска славистика и њени словенски представници очигледно нису играли било какву улогу у културном и духовном животу Аустрије после 1848. године. У тој књизи се узалуд траже имена Миклошича, Јагића и Јиречека, иако су се још редовно појављивала у приказима аустријске културне историје у међуратном периоду.[5] За историју науке иначе ирелевантно мишљење о националном пореклу потискује и овде наднационална становишта.

---

[5] Hans Pirchegger, *Geschichte und Kulturleben Deutschösterreichs von 1792 bis nach dem Weltkrieg*, Wien, 1937.

0.4. Славистичко животно дело Франа Миклошича, као што је опште познато, задржало је почасно место у стручној литератури до наших дана, научноисторијска оцена се у најбољем случају мењала с времена на време.[6] Научни свет Миклошича данас нам изгледа као типични духовни продукт такозваног научног XIX века у посебним вишејезичким и културносоциолошким приликама које је са свим својим слабостима и предностима пружала аустријска држава. Славистички подухвати тога научника тежили су више широком поимању културних појава и језичких, историјских и књижевних феномена него дубини научних питања ка суштини, функцији и природи самог језика. Миклошичева филологија је стога првенствено пратила историју деловања културе и људског духа у језицима словенских народа и њихових суседа. У складу са постепеним напретком сазнања те обимне материје и услед методолошке оријентације његовог начина рада, та филологија још није имала карактер систематизоване и структуриране дисциплине него карактер пописивања, систематизовања и историјског упоредног проучавања језика. И на подручју науке о књижевности остао је Миклошич у првом реду филолог у класичном смислу те речи, или боље речено, увек се и искључиво руководио начелима и методом ондашње класичне филологије. Као што је сам у својој приступној беседи на 18. скупу немачких филолога, наставника и оријенталиста 1858. године открио, он се преко класичне књижевности усмерио ка лингвистици и словенској филологији, јер у упоредном истраживању језика и народног епа стара филологија још увек има више да пружи модерним филологијама него да од њих прими. Јер, наводио је тада Миклошич, стара филологија није само тумач живота на првобитном ступњу, него је то и наука којом се вековима својим оштроумљем и ученошћу бавио дуги низ најчувенијих људи и која је, стога, темељно, и у свим правцима, до детаља разрађена. Наводимо дословно: „Када су модерне филологије вишеструко зависне од своје старије сестре већ у томе *шта*, у материјалу, то је онда у још већој мери случај у погледу *како*, у погледу метода. Класичне студије се стога показују неопходним и на оним подручјима на којима неки мисле да могу да их се лише."[7] Та начелна оријентација према принципима и методима класичне филологије имала је за последицу да Миклошич, како нас обавештава његов ученик Матија Мурко, није предавао историју модерних словенских књижевности; заступао је мишљење, на пример, да руска књижевност до 1750. године припада филологији, а књижевност познијег доба естетици и књижевној критици.[8] То је схватање веома актуелно и у расправи о односу између науке о књижевности и књижевне критике.[9] Сасвим у духу схватања великих узора, Јакова Грима, Вилхелма Хумболта и браће Шлегел, и Миклошич је мислио да је са-

---

[6] Л. Милетич, *Д-р Франц Миклошич и славянската филология*, Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, София 1891, 5, 355–499; В. Ягич, *История славянской филологии*, Санкт-Петербург 1910, 691–715; R. Jagoditsch, *Die Lehrkanzel für Slavische Philologie an der Universität Wien*, Wien 1849–1949, Wiener Slavistisches Jahrbuch, 1950 1, 16–24; S. Hafner, *Fr. Miklosichs Stellung und Leistung in der europäischen Wissenschaft*, Welt der Slaven, München 1963, 8, 299–319.

[7] *Verhandlungen der 18. Versammlung deutscher Philologen, Schulmänner und Orientalisten in Wien*, 25–28. September 1858, 3.4.

[8] Matija Murko, *Spomini*, Ljubljana 1951, 39.

[9] Viktor Žmegač, *Sistematika spoznaja o književnosti*, Umjetnost riječi, 1982, 26, 3–10.

мо старија књижевност, односно народна поезија, подесна за научно истраживање.[10] Као и већина водећих личности немачког романтизма, строго је разликовао „природну" од уметничке поезије и своју пристрасност у корист прве делио је ни са ким другим до са Јаковом Гримом.[11] На тај начин постаје јасније зашто нам Миклошич није оставио ниједан рад о новијој словенској уметничкој поезији.

1.0. И поред тога што је у својој филологији предност давао „природној" поезији (Naturpoesie), пада у очи да у Миклошичевом животном делу тек у последњој трећини стваралаштва сусрећемо књижевнонаучне радове о словенској, односно српској народној поезији — први тек 1863. године. То је стилистички веома опуштено писан, али садржајно даровит приказ српске народне поезије; то је текст који је, по мом мишљењу, сувише мало уважаван у одговарајућим истраживањима и данас се још једва где и цитира. Наслов гласи *Срйска ейика* и објављен је у Österreichische Revue 2 1863;[12] други рад је уследио 1870. године и публикован је у Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse der k. Österreichischen Akademie der Wissenschaften.[13] То је била расправа *Die Volksepik der Kroaten* (*Хрвайска народна ейика*) са опширним текстовима бугарштица, на основу којих је Миклошич закључио да бугарштице треба посматрати као народну епику Хрвата.[14] Тринаест година касније, 1883, налазимо трећу публикацију, која је објављена у „Sitzungsberichten" исте академије: *Über Goethes Klaggesang von der edlen Frauen des Asan Aga (Žalosna pjesanca plemenite Asanaginice)*, историја оригиналног текста и превода.[15] Тај рад се, као што знате, убраја у најпознатије Миклошичеве текстове о српској народној поезији, пре свега стога што су у њему објављена писма Терезе А. Л. фон Јакоб (Theresa Albertina Luisa von Jacob — Talvj) која је она упутила Ј. Копитару, као и због вредновања заслуга те немачке списатељке за упознавање европске јавности са српском народном поезијом. И најзад, 1890. године објавио је Миклошич своју последњу и са становишта грађе најобимнију расправу, која је изишла у Denkschriften der k. Wiener Akademie der Wissenschaften.[16] То је публикација, која је код Маретића, како смо чули, нашла тако мало одјека. Наслов је гласио

---

[10] Уп. Paul Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Tübingen 1953, 102. 114.

[11] S. Hafner, *Die deutsche Romantik und der Osten*, у књ.: *Ostdeutsche Wissenschaft*, München 1960, 164–166. 176.

[12] Wien 1863; у истом броју се налази и чланак: E. Kanitz, *Die Klöster und ihr Verhältnis zum Volke in Serbien*, 312–320.

[13] Fr. Miklošič, *Beiträge zur Kenntnis der slavischen Volkspoesie*, 1. *Die Volksepik der Kroaten*, Denkschriften d. k. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-histor. Kl., 1870, 19, 55–114.

[14] Садржај: „1. die beiden bei Hektorović erhaltenen Lieder: Radosav i Kraljević Marko i Andrijaš; 2. das von G. Baraković aufgezeichnete Lied: Majka Margarita; 3. das in den Papieren von Petar Zrinji aufgefundene Lied: Svilojević; 4. eine Anzahl von Liedern aus der Ragusaner und 5. den größten Teil der Lieder der Agramer Sammlung". О сврси ове публикације пише Миклошич: „... ein Material vorzulegen, aus welchem er (čitalac) sich eine richtige Vorstellung von dem Metrum dieser Lieder bilden und die Frage über die Volkstümlichkeit so wie über den Ursprung derselben entscheiden kann" (61); Миклошич мисли да је њихов језик очевидно хрватски „unzweifelhaft kroatisch" и говори о „eigenen, in dem dargestellten Metrum sich bewegenden Volksepik bei den Kroaten" (56).

[15] Sitzungsberichte d. Philos.-histor. Klasse, 1883, 103, 413–490.

[16] *Denkschriften*, Philos-histor. Klasse, 1890, 38; руски превод: Миклошич, *Изобразительные средства славянского эпоса*, Москва 1895.

Die Darstellung im slavischen Volksepos (*Начин ӣриказивања у словенском народном еӣу*).

1.0.1. Ако се жели, и у Миклошичевом случају се може наћи потврда за мишљење да се човек у старости радо враћа свом младалачком интересовању. Миклошич је у младим данима у јавности иступио најпре као преводилац пољске и руске лирике и као амбициозан песник илирског покрета.[17] И то се догодило у Грацу 30-их година XIX века у загрејаној атмосфери такозваног грачанског романтизма, како га је означио Матија Мурко,[18] у оно време када је јужнословенски круг студената, духовно подстакнут од стране пољских емиграната, образовао језгро хрватског и словеначког илирског покрета, из којег су изашли Станко Враз, Људевит Гај и други словеначки и хрватски представници романтизма.[19] За разлику од Беча у предмартовско доба, у идиличном Грацу је у оно време владала нешто слободнија духовна атмосфера. То показује, да наведем само једну чињеницу, да је, на пример, Удружење читалаца у Грацу са 207 текућих часописа важило за најзначајнију и најактивнију установу те врсте на немачком говорном простору. Сам земаљски поглавар, надвојвода Јохан, наиме, старао се за ту лектиру и чак је од цара издејствовао да се у Грацу могу претплатити на 16 иначе полицијски забрањених часописа.[20] Веома смо добро обавештени о том романтизму у Грацу међу словеначким, хрватским и српским студентима, који се лако развијао у слободоумној средини тога града: првој генерацији, која је поставила темеље прве фазе илирског покрета, припадали су Људевит Гај, Димитрије Деметер и Мојсије Балтић, сва тројица изразити представници хрватског романтичарског покрета.[21] Друга генерација, она после 1830. године, окупљала се око двојице пријатеља, Станка Враза и Франа Миклошича; она је, што се тиче штајерских Словенаца, већ била јаче словеначки оријентисана и настојала је да се прикључи вођама словеначког романтичарског концепта, који су створили словеначки класик Франце Прешерн и његов пријатељ, теоретичар књижевности Матија Чоп. Стога је потпуно разумљиво што у то време, када је боравио у Грацу, пада и делатност коју је развио Станко Враз као словеначки песник и скупљач словеначких народних песама, како се то данас разазнаје из његове збирке словеначке лирике, која све до 1952. године није била објављена.[22] Враз се, као што је познато, тек после 1836. године поново определио за илирски језик и на њему је објављивао дела.[23] Миклошич који је после студија на Правном факултету, због изузетног знања у области фи-

---

[17] M. Murko, *Miklosichs Jugend und Lehrjahre*, Forschungen zur neueren Literaturgeschichte, Festgabe für Richard Heinzel, Weimar 1898, 556–558; M. Murko, *Izbrano delo*, Ljubljana 1962, 148–150 (словеначки превод).

[18] Ibid., „грашки романтики", 138; у немачком оригиналу: „Grazer romantik", 545.

[19] D. Drechsler, *Stanko Vraz*, Zagreb 1909, 3–8, 29–45.

[20] H. Lambauer, *Der Leseverein am Joanneum*, у књ.: *Erzherzog Johann von Österreich*, Beiträge zur Geschichte seiner Zeit, ed. Grete Klingenstein, 1982, 247–254.

[21] A. Barac, *Književnost ilirizma*, 1. Zagreb 1954, 223–254; Fr. Petrè, *Vrazova graška leta*, Ljubljana 1938.

[22] A. Slodnjak, *O Stanko Vrazu kot slovenskom pesniku*, Slavistična revija, Ljubljana, 1.2. 1950; — Исти: St. V., *Slovenska djela*, Zagreb, 1.2. 1952.

[23] A. Barac, *Književnost ilirizma*, 1. 228.

лозофије, у Грацу 1837. године постао суплент на Катедри за филозофију и 1838. године стекао докторат филозофије, у том јужнословенском књижевном кругу због језичких знања сматран је за филолошку и песничку савест.[24] Међутим, његова лична књижевна делатност у Грацу тешко се може тачно утврдити, односно једва се може строго одвојити од књижевне делатности његовог пријатеља Станка Враза. Један део је сигурно уклопљен у заоставштину Станка Враза. Нажалост, издавачки планови у области књижевности које су Миклошич и Враз стварали у Грацу и за које су обојица прикупљали материјал и писали, нису се могли остварити тако да је неразјашњено ауторство неколико песама у заоставштини Станка Враза. Враз је своје песме, које је писао на словеначком језику између 1832–1836. године у Грацу, касније делимично прерадио у „илирски облик", као што је и Миклошич после пресељења у Беч 1838. године језички прешао у табор илираца. Тако је он 1839. године послао Вразу у Загреб пет песама за један Илирски алманах, који, опет из финансијских разлога, никада није угледао светлост дана. Тих пет песама писао је Миклошич, како је речено, на илирском језику који није ни у чему заостајао за илирским његовог пријатеља Враза и других илираца у Загребу.[25] Овде морамо са чуђењем да прихватимо да се Миклошичев преокрет од словеначког језика ка илирском књижевном језику одиграо управо у време када је Миклошич већ стајао под утицајем свог учитеља и ментора Копитара, који је, као што је познато, био противник илираца. Две од поменутих пет песама из пера Миклошича објавио је Враз 1840. године у Danici, Миклошичев превод Карамзинове песме укључио је Враз у своја дела, док су превод Бајрона и једна посланица остали да леже необјављени. Сам је Миклошич сматрао да те песме нису ни добре ни лоше, да му није стало до њих и одредио је да буду спаљене уколико нису употребљиве. Прва од двеју поменутих песама које су објављене у Danici је песма о чежњи за узвраћањем љубави. Носи наслов: Ани II … из Петрограда, потписана је са „Dr. Fr. Vl. Miklosič bivši suppl. profesor filosofie u Gradcu". У другој песми Славуј појављује се славуј као тешитељ усамљених љубавника. Обе су песме писане на илирском књижевном језику, који су Враз и Гај донекле нормирали, у трохејском осмерцу са строфама у четири стиха; прва има укрштене, а друга парне риме.[26] Карактеристична је друга песма Славуј. Она очигледно показује да је Миклошич био кадар да напише хрватску песму у народном духу, која је носила све одлике те традиције. Естетске поруке у облику стиха, синтаксе, у лексици и фразеологији, у ритму и рими тачно су распоређене и употребљене тако да се може рећи да је Миклошич као творац лирике у народном духу не само располагао естетским смислом за норме хрватске романтичарске лирике него је и књижевно и научно овладао песничким структурама те традиције.

---

24 M. Murko, *Miklosichs Jugend und Lehrjahre*, 546–551; Murko, *Izbrano delo*, 141–144.
25 Ibid., 149. 150; у немачком оригиналу, 556, 557.
26 Ibid., 556; односно, 148, 149.

Славуј

У језеро мирно гледа
Лиепа диева — луна блиеда,
Гледа своја блиеда лица
Ко несретна дјевојчица.

И остале све звиездице,
Кô покорне службенице,
Царицу си тужно дворе
У небеско свиетлећ море,

А у ближњем грму поје
Славуј миле пјесни своје,
Јад у срцу сладак лије
Над љубовцом кô да бдије.

Већ вјетрићи умукнуше
Данка бука потихнуше
Ни лишће се већ не гибље
Нити лабуд водом зибље.

Дуга пјевај још времена
Птицо драга и љубљена,
Нека блага тужна душа
пјесан твоју милу слуша,

Ал ту мене бити не ће;
Јербо с бригâ худе среће
Душа моја уточиште
На свиетлој звиезди иште.

Ал и неба сриед свиетлости
Ој краљицо слађаности!
На тве пјесни родно мјесто
Сјећат ће се душа често.[27]

Кад се не би сигурно знало да ти редови потичу од Миклошича, могли би се прикључити *Ђулабијама* Станка Враза, толико су сродни ти текстови. Ово илирско одушевљене у песничким амбицијама објашњава и Миклошичев став према такозваном Бечком књижевном договору из 1850. године, када се као Словенац изјаснио за новоштокавско-ијекавски књижевни језик Словенаца, Хрвата и Срба, иако је тада словеначки књижевни језик већ ишао сопственим путевима.

1.1. Овај излет у песничко стваралаштво младог бечког правника Миклошича, који је у Бечу 28. децембра 1840. године докторатом окончао правне студије и који се, поред тога, уз свог словеначког земљака Јернеја Копитара, слависте Бечке дворске библиотеке, са још већом ревношћу бавио славистичким студијама, треба да покаже да је Миклошич и свој песнички таленат показао на делу и да се могао одржати у кругу хрватских илирских песника. Миклошич се педесетих година поред словенске филологије опет у већој мери старао о словеначком језику, пре свега о издавању словеначких читанки за више разреде утраквистичке гимназије. У тим читанкама објавио је и сопствене прилоге који су били написани за оно време узорним словеначким језиком.[28]

1.2. Ако се у проучавању Миклошича усмеримо ка примарним изворима, ка његовим делима и писмима која се налазе у његовој заоставштини — у

[27] Према: Л. Милетич, *Д-р Франц Миклошич*, 499.
[28] Martina Orožen, *Miklošičev prispevek k oblikovanju slovenskega knjižnega jezika*, VIII Seminar slovenskega jezika, literature in kulture, Ljubljana 1972, 216–238.

Збирци аутографа у аустријској Националној библиотеци преко 2500 писама припада Миклошичу — онда се начелно мора утврдити да данас захтевају исправку схватања да је Миклошич деловао само у тишини свог научног кабинета, како је то, на пример, тврдио Б. Л. Милетич у својој оцени,[29] као и на подручју књижевности и у савременом књижевном животу: Миклошич није оставио за собом само научни текст који пренет на формат осмине износи око 21.200 штампаних страна, него је активно учествовао у политици научног живота, био је водећа личност реформе образовања грофа Леополда Туна, заузимао је кључне положаје у области образовања, односно у тзв. Научном савету, у Бечкој академији наука, а у време изградње Бечког универзитета био је три пута декан и једном ректор и водио је, како сам већ наговестио, обимну преписку са ученим светом Европе.[30] Поред тога био је, једва се може веровати, пријатан и друштвен човек, радо виђен у првим кућама бечког друштва.[31] Као такав живо је учествовао у књижевном животу Беча. Рано обудовели Миклошич спадао је у сталне посетиоце два, у оно време чувена књижевна салона; један, у кући образоване и умне жене Аугусте Литров-Бишоф (A. Litrow-Bischoff), ватрене поштоватељке Грилпарцера и Адалберта Штифтера, где се шездесетих година састајао не само учени свет Беча, него су се могли срести и најчувенији песници и књижевници Беча. Други научни и књижевни круг у коме се Миклошич, нарочито у последњој деценији живота, очигледно добро осећао, био је салон књижевно и философски образоване мајке лекара Ернеста Флајшла фон Марксова (Fleischl von Marxow), Иде Флајшл и њене пријатељице, бечке списатељке Бети Паоли (тачно име Babette Elisabeth Glück) која је заједно са Каролином Пихлер и Маријом Ебнер фон Ешенбах била трећа значајна песникиња у Бечу у XIX веку. Салон Иде Флајшл посећивао је и круг поштовалаца и преводилаца руског писца Тургењева, ту је Миклошич упознао песникињу Ебнер-Ешенбах и постао њен поштовалац. Постоји једна занимљива појединост из књижевне историје Беча у другој половини XIX века. Од Миклошича, највећег филолога XIX века, како га је једном назвао германист Карл Виктор Миленхоф (Müllenhof), познајемо само једну једину оцену савременог песника и та се односи на бечку песникињу Ебнер-Ешенбах. То је Миклошичева захвалница са датумом 2. 3. 1886. године, поводом књиге коју му је песникиња поклонила.[32] Она гласи:

> „Hochverehrte Frau Baronin!
>
> Wie soll ich Ihnen danken für das schöne Buch und die liebenswürdigen Zeilen, die Ihr Geschenk begleiten! Ich kann meine Dankbarkeit nicht besser betätigen als dadurch, daß ich das Buch oft in die Hand nehme und mich an der milden Denkungsart erbaue, die es durchweht und wodurch es in meinen Augen einen so grossen Vor-

---

29 Л. Милетич, о. с., 499.

30 Sergius Kryvenko и Edda Klos, *Register aller Briefe an Franz Miklosich aus dem Miklosich-Nachlaß der Österreichischen Nationalbibliothek*, Wiener Slavistisches Jahrbuch, 10, 1963, 163–194.

31 S. Hafner, *Über Miklosichs Weltbild und das Verhältnis zum Deutschtum*, Ostdeutsche Wissenschaft, München 1962, 9, 228–255.

32 Вероватно новела *Das Gemeindekind*, Беч 1886.

zug hat vor den Reflexions et Maximes. In wahrer Verehrung Ihr dankbarer Fr. Miklosich."[33]

У тим бечким књижевним салонима поред осталог постојала је наглашена жеља да се старају о добрим немачким преводима српске народне поезије, коју је Миклошич ценио изнад свега. Он се сматрао обавезним и позваним да настави посредничку делатност Јакова Грима и Гетеа. Био је стога увек спреман, како то јасно показује његова преписка, да саветом и делом помогне разним преводиоцима српске и јужнословенске народне поезије, па био то угледни песник, као на пример, Анастазије Грин (Anastasius Grün)[34] или немачки писац Јохан Кирсте,[35] први преводилац Његоша, или је то била једна салонска списатељица, као Еугенија Петраш-Волгемут, писац књиге песама *Im Freiheitskampf, Gedichte aus dem serbischen Volks- und Kriegsleben* (Wien, 1888),[36] или бечки песник Лудвиг Аугуст Франкл,[37] писац дела *Гусле*, 1853, збирке српских народних песама на немачком језику. Тако се Миклошич у другој половини XIX века налазио у средишту једног другог, типично бечког покрета за народно песништво у прилог српској народној поезији.

1.4. У те књижевне прилике које су, као што смо видели, биле тако наклоњене српском народном песништву, уклапа се и научно интересовање Миклошичево. У последњој трећини свога живота Миклошич има два истраживачка тежишта: упоредну филологију са нарочитим освртом на истраживања језичких позајмица на најширој основи, словенску народну поезију у целини и српску посебно. Као увод у ту фазу истраживања српског народног песништва може да послужи већ поменута расправа, која је тако невезано писана, али није ништа мање речита — *Die serbische Epik* у 2. тому Österreichische Revue за 1863. годину. Ту је Миклошич потврдио своје интересовање за српску народну поезију одушевљењем које су Јаков Грим и Гете изражавали за српску епику педесет година раније; Миклошич је тврдио да се то интересовање показало подједнако успешним и плодоносним на подручју словенске књижевности, као и за истраживања која су стајала изван тог подручја, затим је дао подстицаја за сакупљање словенског народног песништва и допринео — како наводи Миклошич — да се заснује *својеврсшан огранак књижевносши* чија се важност не може довољно нагласити не само за језик и етнографију него и за психологију народа.[38] Наиме, изван словенске књижевности проучавање српске епике је тесно повезано са актуелним питањем настанка народних епова. Српске епске песме — писао је Миклошич —

---

33 Беч, Stadtbibliothek, Рукоп. одељ., I. № 56.728; у српском преводу отприлике: „Многопоштована госпођо Баронице!

Како да Вам захвалим на лепој књизи и љубазним редовима који прате Ваш поклон? Своју захвалност не могу боље да изразим него на тај начин што ћу књигу често узимати у руке и надовезати се на благу мисао која кроз њу провејава и због које она у мојим очима има тако велику предност над рефлексијама и максимама. Са искреним поштовањем Ваш захвални Фр. Миклошич."

34 Anton Aleksander von Auersperg — Anastasius Grün, писма Миклошичу од 8. априла 1869; 19. јула 1876, Бечка национална библиотека, Рукоп. одељ., аутограф, 133/20, 1–2.

35 Ibid., 135/93, 1–10.

36 Ibid., 139/84, 1–4.

37 Ibid., 134/75, 1–2.

38 Österreichische Revue, Wien 1863, 2, 1, 2.

подесне су да више но песме било ког другог народа разјасне настанак епских народних песама уопште. После тог увода Миклошич је поновио поделу српске народне поезије коју је Вук Караџић извршио и изјаснио се затим за порекло тога песништва у „епском времену" српског народа. Миклошич је епске песме најпре поделио у две врсте, у озбиљне и шаљиве, и изразио жаљење, данас видимо, с правом, што Вук Караџић није потпуно записао ниједну једину епску шаљиву песму (Миклошич: шаљиве пјесме, Вук: смијешне пјесме). Миклошич затим, као пример тога типа песама доноси из увода за први том *Срūских народних ūјесама* Вука Караџића 22 реда стихова из песме о женидби Павла Старчевића (*Како се женио Павле Сūарчевић*), са кратким коментаром. Миклошич за те песме примећује да се не би могле проширити и да ће се брзо заборавити и у месту свога постанка.[39] „Озбиљне" јуначке песме су делом митолошког, делом историјског садржаја и то митолошког стога што „под хришћанским именом крију очигледно пагански култ".[40] Што се тиче порекла српске народне поезије, он се готово изјашњава за прилагођену теорију народног духа, при чему у одређеном периоду развоја, у тзв. „епском добу" једног народа делује „не дух појединца, већ дух народа који управља сваким појединцем". Стога народни певач оно што пева не посматра као властито стваралаштво и оно што један певач пева, пева и други; отуда произлази „стваралаштво које се увек изнова понавља", као и „безбројне варијанте" једне песме.[41] Ако се ови искази доведу у везу са ондашњим истраживањем народне поезије, лако се може утврдити да су били повезани с актуелном расправом о односу појединца и „народног духа" и народног песништва према „индивидуализирајућој култури и цивилизацији" и да се чак потпуно покривају схватањима лингвиста Хајмана Штајнтала и Морица Лазаруса.[42] У следећем, седмом поглављу, Миклошич је констатовао да су међу народима код којих се епске песме још увек преносе „од уста до уста" само још Срби „ствараоци".[43] У погледу историје српског народног песништва, Миклошич је захтевао „пажљиво раздвајање" питања настанка једне песме од питања облика у којем је она записана из уста народа.[44] Што се тиче социјалног порекла српске народне епике, Миклошич је заступао гледиште да је само међу Србима народна епика настала у „простом народу". Затим је Миклошич опширније обрадио питање да ли се епска песма у току времена проширује или скраћује; супротставио се мишљењу Т. Бергка (Th. Bergk)[45] и швајцарског књижевног историчара Вилхелма Вакернагела (W. Wackernagel)[46] да је старија епика познавала само краће песме. Миклошич је затим изнео драгоцене

[39] Ibid., 5.

[40] Ibid., 5.

[41] Ibid., 6.

[42] *Уводна размишљања о ūсихологији народа*, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Berlin 1860, 1, 1–73; H. Steinthal, *Der Durchbruch der subjektiven Persönlichkeit bei den Griechen*, 1862, 2, 279–342; односно доцније узимајући у обзир Вукова издања, H. Steinthal, *Das Epos*, 1868, 5, 1–57.

[43] Österreichische Revue, Wien 1893, 2, 7.

[44] Ibid., 8.

[45] Th. Bergk, *Über das älteste Versmaß der Griechen*, Freiburg i Br., 1854, 1.2. 17.

[46] W. Wackernagel, *Epische Poesie*, Schweizerisches Museum für historische Wissenschaften, Frauenfeld 1837–1838, 1. 341–371; 2. 76–102. 243–274.

и данас још важеће тврдње о зависности епике од степена културе и српске народне епике од одређених предела,[47] или како ми то данас кажемо, од одређених социокултурних зона. Исто су тако драгоцени били искази да је народна епика морала имати основу у одговарајућем историјском доживљају, или како ми то данас у истраживањима кажемо — то је историјски догађај који је у очима одређеног друштвеног слоја схваћен као значајан.[48] Миклошич је у оно време први пут научно утврдио и чињеницу да су песме путовале од места до места и да су се при том прилагођавале на одговарајући начин.[49] Миклошич се, даље, у свом чланку бавио, како он каже „песницима српске народне епике"; установио је да стварање народне епике није било уметност којом су се посебно бавили малобројни изабраници, већ је то био готово свима даровани Божји дар.[50] Дужи одељак посветио је затим ширењу епских песама посредством слепих, затим путника и хајдука. У наставку Миклошич је у виду кратких биографија приказао поједине певаче онако како их познајемо захваљујући Вуку Караџићу.[51] Други део тога чланка био је посвећен начину приказивања[52] и песничким средствима приказивања у српском народном епу, сталним епитетима и такозваној палилогији, под којом Миклошич подразумева понављање једног дела стиха који непосредно претходи, поређењима, такозваном „широком приказивању" у народном песништву, техници обликовања увода јуначких песама. Као што се види, Миклошич је, сасвим у смислу модерног проучавања народног песништва, пописивао и систематизовао типична песничка средства српске народне епике. На крају је следило засебно објашњење о метру, изазвано — како је Миклошич мислио — неоправданим поређењем метра уметничке и народне поезије, како је то чинио Вилхелм Вакернагел. Корени тог одсуства уметничког метра су у народној епици „у природи ствари", јер, по Миклошичу, душа припростог човека, снажно обузета садржајем песме, приказаним на одговарајући начин, форми није могла да поклони ону пажњу коју иначе изискује код народа у развијенијим срединама.[53] Затим се констатује да слик у начелу недостаје, исто као и подела на строфе, и најзад, Миклошич говори и о инструменталној пратњи. По мишљењу Миклошича, циљ музичке пратње једва да може да буде било шта друго до „продирање чисто материјалних елемената поезије, наиме гласова, у идеалном односу тако да слушалац кроз чулну рецепцију истовремено може

---

47 „Am vollsten erklingt er (епско певање) noch in Bosnien, in der Herzegowina, in Montenegro und in den gebirgigen Gegenden Serbiens", Österr. Revue, 1863, 2, 12.

48 Ibid., 12.

49 Миклошич наводи издања браће Миладинова, Анастазија Грина, Б. Александрија, М. Маријенесца.

50 Österr. Revue, 1863, 2, 13.

51 Појединачно: Тешан Подруговић, Филип Вишњић, Старац Милија, Старац Рашко, Стојан Хајдук, Ђуро Милутиновић; уп.: Владан Недић, *Вукови йевачи*, Нови Сад, 1981.

52 О томе пише Миклошич: „Was die epische Darstellung anlangt, so läßt sich dieselbe im allgemeinen wohl nur dadurch charakterisieren, daß sie ausführlich ist und Wiederholungen nicht nur nicht scheut, sondern darin einen Teil ihrer Eigentümlichkeit sucht. Die Ausführlichkeit der epischen Dichtung ist in der Einrichtung des menschlichen Geistes auf einer bestimmten Entwicklungsstufe gegründet, wo der Mensch sich in dem Ausdrucke seiner Gedanken noch nicht beschränken gelernt hat. Naturvölker sind überhaupt redseliger als zivilisierte wie die Erfahrung zeigt", Österr. Revue, 1863, 2, 15.

53 Ibid., 21.

да схвати оно што песнички садржај тражи, наиме да буде пренет у узвишене естетске сфере, изнад обичног живота".[54]

1.4.1. Потребно је само да се ти ставови пребаце у данашњу терминологију истраживања усмене књижевности да би стекли сасвим модеран карактер важећих исказа о функционисању књижевности која се преноси од уста до уста, о њеним механизмима комуникације и типичним песничким средствима и поступцима, тако да се човек мора чудити да је тај чланак побудио тако мало пажње у истраживањима народног песништва. То тим више што је у тесној узајамној вези са тим чланком један други, још обимнији текст. То је расправа коју је Миклошич највећим делом чак истовремено написао и тек доста касније, 1889. године објавио: *Die Darstellung im slavischen Volksepos*, коју критика, како смо чули, није добро примила. Када се оба рада читају један за другим, први постаје скица за други, обимнији, и други бива утолико разумљивији.

1.5. Тај други рад[55] требало је да послужи да се на најподеснијем предмету, какав је српска народна епика, предочи разлика између „природног" и уметничког епа, као и да се модификује појам „народног духа који пева" (singender Volksgeist) који је увео Јаков Грим за оновремена истраживања у смислу посебне дисциплине у науци о књижевности, коју је Миклошич назвао Volkseposforschung (истраживање народног епа). Миклошич при томе полази од супротности између природе (Natur) и уметности (Kunst), чему одговарају „природна" и уметничка поезија, односно Naturepos и Kunstepos. Дословно то гласи: „У ономе делује народни дух, а у овоме индивидуални дух." Стога се израз „Naturepos" може заменити са „Volksepos". Наводим даље: „Говори се отуда о народном духу који пева и о индивидуалном духу који пева."[56] Верујем да су ови ставови, са терминологијом која је већ у оно време изазвала подсмех, побудили у науци о књижевности неповерење према овом Миклошичевом раду. При томе, када се даље чита, запажа се да је Миклошич Гримову формулацију схватио сасвим „реалистично", а не „романтично"; штавише, он се сам у једној напомени оградио од Гримовог романтичарског схватања да се народни епови могу сами испевати. И одмах на следећој страни можемо констатовати да Миклошич под „народним духом који пева", у идеалном случају, наиме код Срба, подразумева необразоване људе, ствараоце те поезије, за коју се с пуним правом може рећи да је проистекла из народа. И тај народ, стоји даље, у одређено време — према Хегелу у такозваном „епском стању света"[57] — бива обузет *једним* духом тако да појединац стоји у власти тога духа и отуда пева те песме из јединственог духовног света.[58]

---

[54] Ibid., 23. Овде се Миклошич наслања на: Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele*, 2. Berlin 1857, 371.

[55] Denkschriften der Philos.-histor. Klasse, 1890, 38, 1–194.

[56] Ibid., 1.

[57] Georg Wilhelm Hegel, „epischer allgemeiner Weltzustand", *Vorlesungen über Ästhetik, Sämtliche Werke*, 14, Stuttgart2 1939, 340.

[58] Уп. „In diesem Sinne also rede ich von Volksdichtung: sie ist Gemeindichtung. Man möge namentlich dies beherzigen: daß sie, so streng genommen, wie es in Bezug auf Sprache geschieht, nur

1.5.1. Данас, када у проучавању фолклора водимо расправу о психологији „колективног стваралаштва", како га назива Виктор Евгеневич Гусев у својој *Есшешици фолклора*,[59] данас, када опет можемо говорити о „уметности маса", имамо више разумевања за тврдње великог слависте Миклошича но што је то био случај крајем XIX века. Да би се уочило стање у области истраживања, ја бих поновио само једну реченицу из *Есшешике* В. Е. Гусева: „Мишљења смо да 'колективност' није безлично стваралаштво него дуг и сложен процес стваралачке сарадње многих даровитих људи, чија је стваралачка индивидуалност свесно или несвесно потчињена колективно изрaђеним нормама и традицијама."[60] И на другом месту у истој књизи Гусев сматра „колективност" битним обележјем фолклора.[61]

1.5.2. У даљем излагању Миклошич закључује да ће се „епско стање народа" окончати развојем културе и друштвеним раслојавањем у саобраћају са другим народима. Део те културе чини и писмо, јер и оно „потискује" народни еп.[62] Као што се види, Миклошич је овде говорио о затворености патријархалног света и о улози писмености приликом изумирања усмене традиције, управо онако како ми то данас схватамо.[63] Срби су, како то Миклошич даље наводи, у појединим сакривеним областима свог језичког простора сачували епско певање до наших дана и то је била, по мишљењу Миклошича, заслуга Турака, који су се задовољавали харачем и десетком, а нису сматрали вредним да се баве духовним животом раје.[64] Наравно, таква је реченица, коју је Миклошич изговорио 1891. године међу балканским народима звучала веома окрутно, много окрутније него данас. С друге стране, Миклошич је дао комплимент Србима: нема појаве која би, попут српске народне поезије, могла боље да нам разјасни саму бит и порекло епа, пре свега хомерског певања[65] — то је реченица која је до данас задржала своју научну актуелност.

1.5.3. Што се тиче особености комуникационих механизама у усменој књижевности, један непосредан цитат могао би да покаже како је модерно Миклошич мислио још у оно време: „Епске песме иду од уста до уста, од

---

als Tätigkeit zu denken ist und zwar als die eines bestimmten Gesamtgeistes, der freilich nur in Einzelnen lebt, aber diese so beherrscht, daß sie vielmehr nur in ihm leben. Sie sind sein Leib, er ist ihr Geist." H. Steinthal, *Das Epos*, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Berlin 1868, 5, 10.

[59] *Естетика фольклора*, Ленинград 1967.

[60] Ibid., 170–171.

[61] Ibid., 191.

[62] Miklošič, *Darstellung*, 4.

[63] В. Я. Пропп, *Фольклор и действительность*, Мосвка 1976, 22, 23; К. В. Чистов, *Специфика фольклора в свете теории информации*, у књизи: *Типологические исследования по фольклору*, Москва 1975, 26–43; Мирослав Пантић, *Југословенска књижевност и усмена (народна) књижевност од XV до XVIII века*, у књизи: М. Пантић, *Из књижевне прошлости. Студије и огледи*, Београд 1978, 98–137; S. Hafner, *Schriftliche und mundliche Tradition in der Literatur der Kärntner Slowenen*, Letno Poročilo Zvezne gimnazije za Slovence, 1976/77, 20, Klagenfurt 1977, 84–95; Г. А. Левинтон, *Замечания к проблеме литература и фольклор*, у: *Σημειωτική*, Труды по знаковым системам, 1975, 7, 76–87 (Ученые записки Тартуского Госуд. университета, 365).

[64] Miklošič, *Darstellung*, 4.

[65] Ibid., 3.

племена до племена. Оне се наслеђују као и сам језик. Представа да су певачи песму коју су чули од речи до речи урезивали у своје памћење је нетачна, и изузетно памћење које се приписује певачима епских песама припада царству бајки. Више је ствар искуства то што ниједан певач дословно не понавља песму коју је чуо, он је песник подражавалац, који поједино друкчије схвата или можда друкчије изражава: многе се ствари разјашњавају помоћу сталних епитета, слике се дословно понављају, понешто је типично. Од сваке епске песме постоји толико много варијаната колико и певача који су је певали; она се налази у непрекидној флуктуацији све док живи у устима народа. Свака таква песма је стара и млада: стара у свом првобитном облику који сеже до опеваног догађаја, млада у свом садашњем облику. Епски певач може да опева само оне догађаје који живе у свести његовог народа, за друго дух његових слушалаца не би био пријемчив."[66]

Много тога што касније читамо код Матије Мурка, Миклошичевог ученика, у његовим радовима о српској и хрватској народној епици, којима се утирао пут, овде је у најмању руку наговештено „in nuce",[67] речено тако да означи правац, иако нам се текст местимично обраћа језиком позног романтизма.

1.6. И најзад, Миклошич у четири тачке излаже битне разлике које у погледу описа постоје између народног епа (Naturepos) и уметничког епа (Kunstepos). По мом мишљењу, тек ту долази до изражаја слабост тога рада и то у погрешној процени уметничког епа, који се своди на романтичарски модел са његовим екстремним субјективизмом и захтевом за апсолутном оригиналношћу у форми. Док Миклошич технику приказивања у народном епу сигурном руком приказује у четири основна става и затим то у сваком појединoм случају потврђује мноштвом доказа из руске, српске, хрватске, бугарске, украјинске и делом из чешке, пољске и литванске народне поезије, дотле начин приказивања код уметничког епа исказује без доказа, у четири основна става, готово аподиктички.[68] Стога текст има карактер недоследно промишљеног, односно научно незавршеног рада; то потврђује и одсуство научно проверљивих места и цитата који би били документовани наводима страница.

1.6.1. Те разлике између народног и уметничког епа према Миклошичу су следеће: 1. непрекидност приче или континуитет описа, при чему се певач задржава и на појединим мање важним моментима радње, док се — како мисли Миклошич — песник уметничког епа држи само значајних фраза;[69] 2. понављања, док се песник уметничке поезије клони понављања. Та понављања Миклошич затим дели на понављање предлога, речи и назива их палилогијама, најзад понављања читавих делова текста и оних у вези са етимолошки

[66] Ibid., 4.

[67] Уп. П. Скок, *О важности Копитарове и Миклошичеве славистике за балканологију*, III. Међународни конгрес слависта. Издања одбора Нр. 4. *Говори и предавања*, Београд 1939, 65–73: „Разлика између Копитара и Миклошича очитује се и у погледу на народну поезију на аналоган начин као и на пољу лингвистичке балканологије. Копитар је аниматор и публициста а Миклошич истраживалац", 77; M. Murko, *Tragom srpsko-hrvatske narodne epike*, 1.2. Zagreb, 1951.

[68] Miklošič, *Darstellung*, 6.

[69] Ibid., 6, 7.

сродним речима;[70] 3. употреба сталних епитета, док песник уметничке поезије, према Миклошичевом схватању, не познаје сталне епитете.[71] На том месту Миклошич додаје реченицу која много разјашњава: „Грилпарцер би рекао да је слушалац народног епа могао да види шта се дешава, слушалац уметничког епа је био задовољан да га чује.“[72] То је значајан став за данашња истраживања рецепције усмене књижевности; 4. примена „изједначавања“ (Vergleichungen), како Миклошич назива поређења, чиме се, према његовој дефиницији, предмет јасно приказивао и душа слушаоца за дуже време задржавала; за песника уметничке поезије је поређење, по мишљењу Миклошича, било само излишан украс.[73]

Данас су очигледне слабости овог супротстављања уметничке поезије на равни поетике; чудимо се да Миклошич, који је — како смо видели из првог дела овог предавања — и сам у младим годинама био активан песник јужнословенског романтизма, није приметио те слабости у свом тексту. Када још додамо да је Миклошич сам још 1863. године писао у чланку који смо навели, „уметник који живи у неепско доба, свестан *своје слободе*, према *свом индивидуалном нахођењу бира грађу и уметничку форму*“,[74] онда утолико теже можемо да схватимо да није био кадар да песнику уметничког епа допусти, поред слободе у избору грађе и начина приказивања, и слободу у избору сопствених реторских фигура. Зашто песник-уметник, на пример, не би смео да употреби понављања или епитете или поређења? Зашто се не би могао послужити реторским средством према слободном избору? Зашто не би могао понудити такозвани „широки опис“?

1.7. Отприлике у исто време у Загребу се појавила позната књига Луке Зиме, *Фигуре у нашем народном пјесништву*, 1880. године, дело које је припремило важну степеницу у развоју проучавања народног песништва код Јужних Словена и које је делимично актуелно и данас. Лука Зима је био ученик Георга Курцијуса и Аугуста Шлајхера, а његовој књизи је као основа послужила *Поетика* Густава Гербера, *Die Sprache als Kunst*, Бромберг, 1871–1874. године, коју цитира и Миклошич. Миклошич је желео да изради, како смо успели да откријемо, сопствену својеврсну поетику народног песништва или, тачније речено, песничку синтагматику усмене књижевности и он је, супротстављајући је поетици уметничке поезије, доживео неуспех. Лука Зима је, пак, вишеструко унапредио и прецизирао пописивање и систематизацију песничких средстава српске и хрватске народне поезије, али и он нам је остао дужан у погледу супротстављања технике описа у уметничком и народном песништву. Време за решавање тога питања онда још није било зрело, јер филологија текста у XIX веку није могла да пружи било каква помоћна средства за то.

---

70 Ibid., 6, 7–26.
71 Ibid., 26–40.
72 Ibid., 6.
73 Ibid., 6. 40–49.
74 Österreichische Revue, 1863, 2, 6.

Тек данас смо почели разумевати да разлику између народне и уметничке поезије не чине песничка средства него посебан облик егзистенције народног песништва као „отвореног песничког текста", затим функција једног односно другог уметничког облика у културносоциолошком контексту и потпуно различити комуникациони механизми народне и уметничке поезије.[75]

[75] Уп. Владан Недић, *О усменом песништву*, Београд 1976; Мирослав Пантић, *Југословенска књижевност и усмена (народна) књижевност од XV до XVIII*; Maja Bošković-Stulli, *Usmena književnost*, Zagreb 1978; *Типологические исследования по фольклору*, Москва 1975; Фольклор, поэтическая система, Москва 1977; Л. И. Емильянов, *Методологические вопросы фольклористики*, Ленинград 1978; S. Hafner, *Schriftliche und mündliche Tradition*, ibid.

ЂУРА ДАНИЧИЋ КАО УЧЕНИК ФРАНА МИКЛОШИЧА

0.0. Романтизам као динамичка и покретачка појава културног покрета југословенских народа може се, ако желимо да га разврстамо на раздобља, поделити на две фазе: на прву, претежно идеолошку и другу, претежно прагматичку.[1] И ако бих хтео да наведем и период ове поделе, онда нам Бечки договор 1850. године може служити као граница. Свакако, периодизација је била и за време романтизма, пре свега, питање генерација; ипак, има личности које су суделовале у обема фазама. Кад су били млади, ови романтичари су пропагирали идеолошке програме и касније су постали прагматичари властитих идеја.

1.0. У групу личности које су биле активне у обема фазама романтизма спадају и Миклошич[2] и Даничић.[3] Ако се упореди животно дело генијалног словеначког филолога Франа Миклошича с делом његовог исто тако генијалног ученика и пријатеља, српског филолога Ђуре Даничића, и ако се постави питање о сличностима и особеностима њихових дела, може се, на први поглед, утврдити да су обојица у јавности остварили прелаз из претежно идеолошке у прагматичку фазу јужнословенског романтизма, али су њихова научна дела створила управо само прагматичку фазу романтизма.[4] Нећу да се упуштам у проблематику идеологије европског романтизма — то је сувише сложено питање, али ипак морам да истакнем да је у науци често прослављана интеграција филозофије и поезије у европском романтизму, строго узевши превара, како су то већ утврдили Рене Велек (René Wellek) и Остин Ворен (Austin Waren).[5] Због тога су обојица, с пуним правом, препоручили да у истраживању романтизма треба пажња да се управи, пре свега на конкретна питања: како су уопште могле продрети идеје романтизма у конкретни литерарни живот народа. Ако се то примени на наш случај, треба и у јужнословенском романтизму, тесно повезаном са немачким, поставити питање: којим путем и којим средствима је идеологија романтизма постигла успех у својој публици. И баш то питање је представљало главну бригу водеће елите

---

[1] Уп. A. O. Lovejoy, *On the Discrimination of Romanticism*, у: PMLA, 39.1924, 229–53, односно у: *Essays in the History of Ideas*, 1948, 228–53; Hans Mayer, *Проблеми проучавања романтизма* у: *Umjetnost riječi*, 7. 1963, 5–30; St. Hafner, *Die deutsche Romantik und der Osten*, у: *Ostdeutsche Wissenschaft*, München 7. 1960, 155–174.

[2] St. Hafner, *Franz Miklosichs Stellung und Leistung in der europäischen Wissenschaft*, у: *Die Welt der Slaven*, 8. 1963, 299–319 са литературом.

[3] Миодраг Поповић, *Ђура Даничић*, 1959 са литературом.

[4] Уп. Миодраг Поповић, *Историја српске књижевности, Романтизам*, 1–3, 1968–1972, са литературом, посебно 3. 1972, 82 и д.; Драгиша Живковић, *Европски оквири српске књижевности*, 1970, 132 и д.

[5] René Wellek, Austin Warren, *Theorie der Literatur*, 1959, 135 и д.

прагматичке фазе јужнословенског романтизма. Схватила је исправно да на почетку сваке културне реформе стоји језик и да прво то треба решити у духу историјских и филолошких модела новог доба. Такво убеђење нагнало је и Даничића да се прикључи Миклошичу и да за узор узме његов начин филолошког рада. Понекад готово изгледа као да је Даничић био у српској средини постављени реализатор филолошког програма Миклошича. Ову чињеницу су већ давно утврдиле хрватска и српска славистика.[6] Ако упоредимо научне текстове Даничића с текстовима његовог учитеља Миклошича, пре свега у погледу методологије рада, запажамо да и код једног и код другог у средишту научног интересовања стоји конкретна језичка чињеница, у нашем случају првенствено текстуално-филолошка. Даље нам пада у очи заједничко уверење да је у датој ситуацији главни задатак филологије да попише, класификује и систематизује цео текстуално доступни језички материјал. Миклошич је то учинио на подручју опште славистике,[7] а Даничић остварио у српском језику на темељима које је поставио Вук Караџић. Миклошичев узор је био Јаков Грим, а главни Даничићев узор Миклошич. Доследност са којом су обојица радили на том подручју зачуђује, без обзира на то што је тај рад обављен само у оквиру идеала текстуалне филологије оног доба. Уопште узев, обојица су нагињали персонификовању одређених појмова, као што су дух народа и језик, а то је отежавало спознавање стварно водећих сила у језичкој еволуцији.[8] Поред тога, у научним текстовима оба научника запажамо да се принципи којима се служе при пописивању и систематизацији језичког материјала нигде не објашњавају или оправдавају, него најчешће остају неизречени или се своде на неколико кратких реченица. И то је у духу времена.

За такав поступак је значајан Даничићев увод за *Рјечник књижевних старина српских*: „Читаоца молим нека не тражи да му казујем правила којих сам се држао пишући ово: наћи ће их најпоузданије у дјелу самом, гдје треба сам да види и како сам их се држао. Али опет ако дâ бог будем доколан и вољан, може бити да ћу што проговорити о том у предговору к пошљедњему дијелу."[9] Знамо да такав предговор никад није изашао и да никад није био написан. Исто тако су код Миклошича теоретске основе на којима почивају његови филолошки радови махом сакривене и стоје насупрот огромној збирци материјала. Миклошич је такође избегавао свако теоретизирање које би превазилазило могућности научне верификације и избегавао је хипотезе које се не би заснивале на присутном материјалу. Ова околност је и разлог што се славистика досад тако мало бавила теоретским странама научног рада Миклошича и Даничића и коректурама које је изложени материјал индуктивно узроковао.

---

[6] А. Стојићевић, *Лескин о Даничићу*, Даничићев Зборник, 1925, 137. 152. (СКА, Посебна издања 55); В. Јагић, *История славянской филологии*, 1910, 740 и д.

[7] Уп. С. Б. Бернштейн, *Очерк сравнительной грамматики славянских языков*, 1961, 112 и д.

[8] Уп. St. Hafner, *Fr. Miklosichs Stellung und Leistung in der europäischen Wissenschaft*, у: *Die Welt der Slaven*, 8. 1963, 317.

[9] Ђ. Даничић, *Рјечник из књижевних старина српских*, 1863, X, XI.

Добар пример за такав методолошки став, односно за такву екстремну уздржљивост у теорији код Даничића и Миклошича, пружа њихов рад на синтакси.

Србску синшаксу, део први, Даничић је издао 1858. године, а други део, као што је познато, никад није објављен. На подручју синтаксе Даничић се није могао директно угледати на Миклошича, јер је Миклошичева синтакса у свом првом издању изашла десет година касније, у годинама 1868–1874, а у другом коначном издању тек 1883. године. Из тог разлога намера да се напише српска синтакса већ 1858. године представља одважан подухват како у погледу теорије тако и у погледу метода, чак и онда када се као мера узму само Миклошичева синтакса и њен положај у данашњој европској славистичкој науци. Полазећи од тих претпоставки, схватљиво је данас да синтаксу Даничића од заборава не спасавају теоретске и методолошке основе, него консеквентност организације пописивања и класификовања огромног језичког материјала на основу одређених смерница. Треба, наиме, узети у обзир да је појам *синшакса* у оно доба обухватао само функцију падежа и класификацију употребе предлога по падежима с којима се слажу. Теоретско образложење овог начина рада, који је више морфолошки него синтактички, код Даничића гласи кратко и језгровито: „Речи поединце узимају се у реченицу или само по својему значенију, н. п. *злашна јабука*, или осим значења својега треба још да стоје у којем падежу било без предлога или с предлогом, н. п. *од злаша јабука*; по томе се цела синтакса може разделити на двоје. Од овога двога само ће о другоме бити реч у овој књизи."[10] Овај метод класификације већ се налази на линији на којој је десет година касније Миклошич остварио своју знамениту синтаксу словенских језика. Та синтакса је у европској науци узор синтаксе као науке о употреби врста речи и облика речи. Синтаксичке формулације се издвоје на саставне делове, ови се инвентаришу, класификују и дефинишу.[11] Миклошич и Даничић су нам на тај начин пружили научне *збирке машеријала за синшаксу*, разнолике по вредности, али не и синтаксу у данашњем смислу речи, као науку о реченици и о другим језичким јединицама.[12]

1.1. У данашњој ситуацији истраживања Даничићевог рада сматрам умесним да се опет јаче нагласи научна сарадња великих филолога Копитара, Миклошича, Вука Караџића и Даничића и да се конкретније постави питање о њиховој заједничкој филолошкој концепцији. Појединачни удели научника могли би се, што се тиче хрватскога и српскога подручја, разграничити отприлике овако: Копитар се бринуо за европску легитимацију језичке реформе, Миклошич — за савремену теорију и савремени метод, Вук Караџић — за њихову српску примену и снабдевање актуелним језичким материјалом, а Даничић се старао за консеквентну систематизацију, специјалну класификацију и нормирање, а, осим тога, и за историјско текстуално-филолошко залеђе. Ако желимо да ову позноромантичарску реформу по суштини

---

10 Ђ. Даничић, *Србска синшакса* I, 1858, 7.

11 Уп. John Reis, *Was ist Syntax?*, Prag 2. 1927, 19 и д. В. В. Виноградов, *Из истории изучения русского синтаксиса*, 1958, 357 и д.

12 Уп. John Ries, о. с. 23; Hans Glinz, *Deutsche Syntax*, 1965, 25, 35.

ствари уврстимо у историју филологије и да је праведно оценимо, онда треба да тумачимо њен систем научних појмова и теоретских основа у зависности од времена и научне школе. Другим речима, треба цео тај језички реформаторски програм ставити у његово време и његову околину. Само такав поступак нас може заштитити од анахронистичког и погрешног тумачења, коме се понекад данас подвргавају искази ових знаменитих филолога. Схватање Даничића о језику и литератури уопште и терминолошки fundus, који је он употребљавао у својим тако кратким теоријским излагањима — све се то може лакше и поузданије распознати и тумачити у заједници са целокупним системом обе јужнословенске прагматично-романтичне концепције.

Из мноштва питања која се овде могу поставити, ја бих у овом предавању само укратко хтео да укажем на неколико карактеристичних тачака.

У *Рату за српски језик и правопис* 1847. године налазимо код Даничића два принципа којима се касније руководио током читавог рада: у науци о језику влада строга законитост,[13] тј. морају се, с једне стране, строго узети у обзир доказиви закони гласовних промена и, с друге стране, сваки поступак у нормирању језика мора бити у складу са органским животом језика.[14] И још нешто нам пада у очи, схватање да је знање језика, како га је схватао романтизам, критеријум општега образовања.[15] Оба принципа представљају и максиму практично-лингвистичког рада његовог учитеља Миклошича, при чему је довољно само анализирати мере које је предузео у оснивању модерног словеначког књижевног језика.[16] Другим речима: за Даничића је граматика у првом реду функционално-логичка апликација научних критеријума и факата на организам савременог језичког материјала, но апликација која треба да служи пре свега знању језика. У овом смислу, данас бисмо казали у смислу дијахроничке и синхроничке системности, треба да се тумачи код Даничића и његов значајан појам „правилности" језика, где правила треба да буду „стална" и „с разумом сложена", како то каже сам Даничић.[17] Правилност је за њега главна карактеристика књижевног језика, новосрпског или старосрпског. Такву „правилност" Даничић је, пре свега, налазио у старосрпским споменицима, у језику далматинских писаца и у надрегионалној и језички конзервативној koine хрватског и српског фолклора Вукове редакције, у језичким формама које је нормирала њихова функција у друштву. Ја мислим да је то главни повод што је Даничић нарочито тај материјал користио као корпус за језички рад. Изненађује нас да таква схватања, којима се руководио Даничић у своме раду, налазимо и код другог Миклошичевог ученика, словеначког граматичара Антона Јанежича, који је сличан Даничићу код

---

[13] „А ко пише, грди свој језик и гази *законе* његове", Ђ. Даничић, *Рат за српски језик и правопис*, 1847, 52.

[14] Уп. екскурс *част* : *чест*, о. с., 49 и д.

[15] „Коме је год стало до народног напретка... ја мислим да једва чека да се прекине једанпут та распра..., а сви скупа добили бисмо најлепши добитак, што би нам народ корак напријед корачио", о. с., 1.

[16] Миклошич прави разлику између „Sprachforschung" и „Sprachkenntnis" у: *Über Sprachunterricht und Sprachforschung, Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien*, 1859, 502.

[17] Ђ. Даничић, *Почетак српске књижевности, Ситнији списи*, 1925, 307 (СКА. Посебна издања 54).

Словенаца.[18] Као и Даничић, тако је и Јанежич тежио да у смислу теоријâ свога учитеља Миклошича спроведе историјски оправдану граматикализацију и нормирање свог матерњег језика. И овај паралелизам потврђује нашу поставку о заједничком прагматичко-романтичном програму југословенског романтизма, који би представљао посебну фазу у еволуцији хрватског и српског књижевног језика, фазу коју је идеолошки водио сам Миклошич.[19]

У вези с тим хтео бих да скренем пажњу на питање терминологије коју су својевремено употребљавали наши филолози у области језика и литературе. И овде ја могу да наведем само неколико примера, и то оне који су карактеристични за Даничића.

Већ у *Рату за српски језик* 1847. године налазимо код Даничића појмове које су већ раније актуализовали Копитар и Вук — „народни језик и народна књижевност".[20] Ја мислим да не би било сасвим исправно ако бисмо оспоравали временску повезаност њиховог лексичког значења и тумачили их само у данашњем смислу речи. Даничић је писао терминолошки врло егзактно и анализа његових појмова показује да његов „народни језик" не значи језик хрватске и српске усмене књижевности, него језик „као што народ говори" или „прост народни језик"[21] уопште, тј. језик без туђих гласовних, морфолошких и синтаксичких утицаја. Дотични семантички опозит се зове „црквени језик, који ни сасвим туђ ни сасвим свој"[22] и никако не језик писмене литературе уопште. Народна књижевност је код Даничића литература која је писана „простим народним језиком". Народне умотворине су само, како каже Даничић, „сјеме: из тога треба да нам никне књижевност, то ће само бити права књижевност".[23] Ми видимо да народна књижевност не представља усмену или традиционалну књижевност, која живи у простом народу, она је само семе будуће књижевности. Још јасније се види ова диференцијација у чињеници да је Даничић у својим предавањима, говорио и о више или мање профилисаној народној књижевности и у вези са старосрпском књижевношћу, која је била изразито ексклузивна писмена култура.[24] Ступањ народности је код Даничића директно пропорционалан ступњу „посрбљености" старословенског језика. Хтео сам овим засебним објашњењем кратко да укажем и јаче нагласим оно што је у науци већ познато — да не смемо појам народности разумети сувише уско, не смемо га схватити статички у смислу фолклорне koine

---

18 Уп. Anton Janežič, *Slovenska slovnica s kratkim pregledom slovenskega slovstva ter z malim cirilskim in glagoliškim berilom za Slovence*, Celovec 1854; 2 1863 (десет издања). — О Јанежичу види *Slov. biogr. leksikon*, 1. 1925–32, 376–380; A. Breznik, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 30, 1938, 87–98.

19 Martina Orožen. *Miklošičev prispevek k oblikovanju slovenskega knjižnega jezika*, у: VIII. Seminar slovenskega jezika, literature in kulture 3–15. julija 1972, Ljubljana 1972, 216–236.

20 Ђ. Даничић, *Рат за српски језик и правопис*, 1847, 59, и д.

21 „По српској граматици, *као што народ говори*", уп. предговор *Рјечнику* В. Стефановића Караџића, 1 1818; „*прост народни језик*", уп. Ђ. Даничић, *Рат за српски језик и правопис*, 1847, 80.

22 Даничић, *Ситнији списи*, 1925, 310.

23 Даничић, *Рат за српски језик и правопис*, 1847, 61. — Примерак таквог полифункционалног „народног" језика дао је Даничић сам у свом преводу *Историје српскога народа* А. Мајкова, Београд 1856, 21876.

24 Даничић, *Ситнији списи*, 1925, 309 и д.

и њене књижевности, него динамичније и енергичније — у смислу демократичности програма позног романтизма, чији је оснивач био већ немачки романтичар А. фон Арним (Achim von Arnim). Он је био мишљења да народна књижевност треба да буде „Keimzelle“ — клица, Даничић каже „сјеме“,[25] праве народне културе и да и песник може и треба да ради у духу свога народа и у духу историје свога народа, и да се тиме он претвара у душу свога народа — како то тражи идеологија позног романтизма. Ова идеологија, дакле, није познавала поларизацију народне и високе културе. На истим схватањима почивају и дела која је Миклошич предузимао у изградњи словеначке прозе, како се то види у његовим читанкама за гимназију.[26] Ако све то посматрамо са становишта прагматике, онда се види да су таква гледишта пружила доста могућности за социјално најшире прихватање ове идеологије и за максимално задовољење хоризонта очекивања[27] шире публике. И шта би се боље могло пожелети младој српској књижевности! Успеси који су уследили оправдали су мишљења Вука Караџића, Миклошича и Даничића.

1.2. На крају овог предавања желео бих да укажем на један више приватни и културнополитички аспект односа између Миклошича и Даничића. Као што је познато, бечка Национална библиотека чува у Миклошичевој оставштини отприлике двадесет писама Даничића Миклошичу.[28] Она нам откривају како је комплексна могла бити у конкретном случају научна сарадња између Миклошича и Даничића. Ако упоредимо осам рецензија, које је Даничић написао о радовима свога учитеља, са исказима у писмима о истој теми, можемо утврдити да је Даничић, у рецензијама, принципијелно избегавао критичан став и увек чувао Миклошичев научни ауторитет, тежећи првенствено за тим да пропагира радове свога учитеља у српској јавности, а исто је радио и Миклошич за свога ученика, што је изазвало познату реплику Стојана Новаковића: „Миклошич сам није радио онако како је одобравао Даничићу.“[29] Миклошич је готово сваки свој нови рад слао Даничићу у Београд или Загреб. Даничић ипак није у јавности оценио све што је примио од Миклошича, само је у писмима опширно излагао своје мишљење о сваком делу. Рецензије и огласи које је писао носе сви позитивни и одобравајући карактер, сви су пуни поштовања. То се, пре свега, види у огласима за радове: *Die Wurzeln des Altslowenischen*, у Српским новинама 1857,[30] *Monumenta Serbica*, на истом месту 1858,[31] *Lexicon paleoslovenico-graeco-latinum*, у Видовдану, 1862[32] и другим. Сасвим друкчију слику пружају, као што сам већ напоменуо, писма Даничиће-

---

[25] Даничић, *Рат за српски језик и правопис*, 1847, 61; St. Hafner, *Die deutsche Romantik und der Osten*, у: *Ostdeutsche Wissenschaft*, München, 7. 1960, 165.

[26] Martina Orožen, *Miklošičev prispevek k oblikovanju slovenskega knjižnega jezika*, у: VIII. Seminar slovenskega jezika, literature in kulture, 1972, 218.

[27] Уп. *Erwartungshorizont*, у: Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, 41974, 176.

[28] Österr. Nationalbibliothek, Autographensammlung 134/1, 1–22.

[29] Цитирано по П. К. Булат, *Даничић у светлу Академског Рјечника*, Даничићев Зборник, 1925, 289 (СКА, Посебна издања 55).

[30] Даничић, *Ситнији списи*, 1925, 212, 213.

[31] Ibid., 225–228.

[32] Ibid., 323–326.

ва: ту преовлађује она нормална, искрена и критичка отвореност, која је уобичајена међу научницима. Као пример нека послужи писмо од 15. односно 27. августа 1858. године.[33] Оно садржи пуних 5 страница коректура и додатака за Monumenta Serbica. Даничић је своје коректуре пропратио речима: „Може да Вам и досађујем оваквим ситницама али знам да и то волите, него да Вам јавим мање него што бисте ради били."[34] Сам Миклошич га је поводом своје синтаксе подстакао на такву писмену критику: „Када читате синтаксу, забиљежите погрешке — ја бих Вама за то веома захвалан био."[35] Но ако читамо Даничићева писма из времена проведеног у Загребу, видимо да његова критичка запажања постају све краћа. То је био период када је Даничић радио као преводилац радова које је Миклошич објавио у Југославенској академији.[36] Занимљиво је, осим тога, да је Миклошич сва своја писма Даничићу писао на српском језику и латиницом, док је за научне радове молио Даничића да их преведе са немачког оригинала на српски језик.

Ако ове односе погледамо сада са Даничићеве стране, онда важи оно што сам већ раније наговестио. Миклошич се такође трудио да у јавности пише о радовима Даничићевим само најбоље и залагао је свој ауторитет у корист Даничића. То показују огласи за *Срйску синшаксу* у Српским новинама 1858[37] и за *Рјечник из књижевних сшарина срйских* у Видовдану, 1862.[38] За Даничића су судови и похвале Миклошича имали велику вредност. Познато је даље да је такво признање понекад наручио и сам Даничић и сам покренуо иницијативу. У писму Даничићевом Миклошичу од 14. односно 26. децембра 1857. чита се: „Ја сам највише рад да овдашња публика чује Ваш суд о мојој синтакси. За то бих Вас молио да пошаљете чланак у овдашње новине (можете га послати мени њемачки, пак ћу га ја превести). А кад бисте га хтели још у њемачке које новине дати, мени би било врло мило."[39] Удео Миклошича при издању *Рјечника хрвашскога или срйскога језика* показали су већ радови Маретића и Булата. Булат је с пуним правом истакао: „Њега (Даничића) су при свему томе заглушивале похвалне речи првака тадашње сувремене славистичке науке и он мирно и као са неком самодопадношћу понавља: Послије санцкије Миклошичеве ја управо не бих смио ништа промијенити."[40] Из једног писма се види да је Даничић и ту похвалу *Рјечника* директно наручио од Миклошича, и онда је, не чекајући дозволу, објавио у Obzoru у Загребу.[41] Миклошич није замерио Даничићу за тај поступак. То је чињеница која такође може послужити као доказ да је Миклошич заиста доживотно тежио

---

33 Österr. Nationalbibliothek, Autogr. 134/1–4.

34 Ibid., 5v.

35 Писмо Миклошича Даничићу од 20. 7. 1868, Архив Југосл. акад. Загреб, XV, 7 Б. (Миклошич, бр. 5).

36 Уп. писма Миклошича Даничићу од 5. 7. 1869; 4. 12. 1869; 22. 12. 1871 (сви у Архиву Југосл. акад., Загреб, XV, 7 Б).

37 *Србске Новине*, 1858, бр. 97.

38 *Видовдан*, 1862, бр. 38.

39 Österr. Nationalbibliothek, Autogr. 134/1–2.

40 П. К. Булат, *Даничић у свешлу Академског Рјечника*, Даничићев Зборник, 1925, 289 (СКА. Посебна издања, 55).

41 Даничићева писма Миклошичу од 29. 7. 1878, 10. 8. 1878. и 15. 8. 1878. (= Österr. Nat. Bibl. Autogr. 134/1–13; 134/1–14; 134/1–16).

да у хрватској и српској јавности Даничићу пружи максималну помоћ, иако данас не можемо претпоставити да Миклошич није познавао слабе стране свога ученика, бар у етимологији.

Могућно је да се код Миклошича и Даничића ради о два нивоа, о једном научно-интимном и о другом званичном, културно-политичком. Обојица филолози, прелазећи преко својих научних уверења, дали су у јавности своја мишљења, пре свега, на основу културнополитичких убеђења. И та гледишта су била део прагматичке језичке и књижевне концепције југословенског позног романтизма, чији је идејни вођ био и велики граматичар словенских језика — Фран Миклошич.

БИБЛИОГРАФИЈА РАДОВА С. ХАФНЕРА

Избор

I *Књиге*

Заједно с O. Tureček и G. Wytrzens, *Slavische Geisteswelt*, књ. 2 и 3, West- und Südslaven, т. 1: *Staatlichkeit und Volkstum*, т. 2: *Mensch und Welt*, Baden-Baden 1959, 314; 323.

Serbisches Mittelalter, књ. 1 (Slavische Geschichtsschreiber, књ. 2), Graz 1962, 176.

Serbisches Mittelalter, књ. 2 (Slavische Geschichtsschreiber, књ. 9), Graz 1976, 336.

Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie (Südosteuropäische Arbeiten 62), München 1964, VIII, 141.

II *Расправе и чланци*

Спричање код градишћанских Хрвата, Прилози проучавању народне поезије 6, Београд 1939, 282–288.

Vom Geiste des slowenischen Schrifttums, Stimmen aus dem Südosten, München 1939–1940, 209–213.

Die Laibacher Philharmonische Gesellschaft, Südost-Forschungen 7, München 1942, 203–217.

Редакција српског, хрватског и словеначког дела у лексикону *Die Weltliteratur*, т. 2, 3, Wien 1953–1954. Прегледи: Kroatische Literatur, Ragusaner Literatur; Slowenische Literatur, чланци: A. Ingolič, D. Kette, P. Kočić, S. Kolar, B. Kopitar, S. Kosovel, J. Kozak, J. Kozarec, S. S. Kranjčević, M. Kranjec, G. Krklec, M. Krleža, E. Kumičić, L. Lazarević, F. Levstik, Fr. Marković, A. G. Matoš, I. Mažuranić, Fr. Miklošich, Vl. Nazor, P. P. Njegoš, B. Nušić, D. Obradović, V. Petrović, B. Popović, P. Preradović, Fr. Prešern, V. Prežihov, I. Prijatelj, M. Rakić, Sv. Ranković, A. Šantić, A. Šenoa, J. Stritar, T. Ujević, V. Vidrič, I. Vojnović, St. Vraz, O. Župančić.

A. H. Hoffmann v. Fallersleben und B. Kopitar, у: Die Welt der Slaven 2, Wiesbaden 1957, 184–200.

B. Kopitar und die slavischen Handschriften der Athosklöster, Südost-Forschungen 18, München 1959, 82–122.

Deutschland und die Deutschen im Geschichtsbild der Slowenen, Südostdeutsches Archiv 3, München 1960, 55–71.

Die deutsche Romantik und der Osten, Ostdeutsche Wissenschaft 7, München 1960, 155–174.

Zwei Briefe der Brüder Grimm an B. Kopitar, Die Welt der Slaven 5, Wiesbaden 1960, 292–298.

Über die Bedeutung der Autographensammlung der Österreichischen Nationalbibliothek für das Studium der Geschichte der Slavistik, Wiener Slavistisches Jahrbuch 8, Graz–Köln 1960, 182–189.

Редакција јужнословенског дела у *Lexicon der Weltliteratur im 20. Jahrhundert*, Freiburg 1960–1961. Чланци: Fr. Bevk, F. Finžgar, J. Kosor, D. Šimunović, B. Nušić, V. Petrović, M. Crnjanski.

Über Miklosichs Weltbild und sein Verhältnis zum Deutschtum, Ostdeutsche Wissenschaft 9, München 1962, 228–255.

Das austroslawische kulturpolitische Konzept in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Österreichische Osthefte 5, Wien 1963, св. 6, 435–444.

Slavica der Österreichischen Nationalbibliothek, Österreichische Osthefte 5, Wien 1963, св. 2, 161–165.

Franz Miklosichs Stellung und Leistung in der europäischen Wissenschaft. Zu Franz Miklosichs 150. Geburtstag, Die Welt der Slaven 8, Wiesbaden 1963, 299–319.

Graz in der Geschichte der Slawistik, Die Steiermark und ihre Nachbarn im Süden. Sondernummer von Steirische Berichte zur Volksbildung und Kulturarbeit 9, Graz 1965, бр. 5, 147–148.

Sprache und Volkstum bei den Slawen im Vormärz, Südost-Forschungen 24, München 1965, 138–165.

Die Slowenen in Kärnten, Österreichische Osthefte 9, Wien 1967, св. 5, 345–360.

Über den Stand der Erforschung der slowenischen Sprache, Letno poročilo Državne gimnazije za Slovence. Šolsko leto 1966/67, Klagenfurt–Celovec 1967, 65–76.

Die kulturgeschichtliche Bedeutung und wissenschaftliche Leistung der österreichischen Slawistik, Letno poročilo Državne gimnazije za Slovence. Šolsko leto 1966/67, Klagenfurt–Celovec 1967, 91–103.

Schriftsprache als Kulturfaktor bei den Slaven, у: Aus der Geisteswelt der Slaven, Zbornik posvećen E. Koschmieder-u, München 1967, 32–54.

Zur Frage der Entstehung lexikalischer Varianten im Altkirchenslawischen, у: Gestalt und Wirklichkeit, Zbornik posvećen F. Weinhandl-u, Berlin 1967, 555–562.

Zur Frage typologischer und stilgeschichtlicher Veränderungen in der altserbischen Literatur, Wiener Slavistisches Jahrbuch 14, Beiträge zum VI. Internationalen Slavistenkongreß, Wien–Graz–Köln 1967–1968, 5–18.

Aus B. Kopitars Römischen Briefen an Josef Fesl, Studia Slovenica Monacensia in honorem Antonii Slodnjak septuagenarii, München 1969, 29–42.

Das mittelalterliche Serbien zwischen Rom und Byzanz, Bericht über den Zehnten Österreichischen Historikertag in Graz, veranstaltet vom Verband Österreichischer Geschichtsvereine in der Zeit vom 20. — 23. Mai 1969, Veröffentlichungen des Verbandes Österreichischer Geschichtsvereine 18, Wien 1970, 202–209.

Südslawische Rara et Rarissima in der österreichischen Nationalbibliothek, Festschrift J. Stumvoll, Wien 1970, 164–176.

Die slowenische Reformation und der Glagolismus, Slovo 21, Zagreb 1971, 365–376.

Sprachproblem und Übersetzungstheorie bei Tin Ujevič, Serta Slavica in memoriam Aloisii Schmaus, München 1971, 229–241.

Die kirchenslavische Literatur altserbischer Redaktion und ihr kulturgeschichtlicher Hintergrund, Symposium des Wissenschaftliches Beirates des Südosteuropa-Gesellschaft am 25./26. Juni 1971 in München, Eigenverlag des Südosteuropa-Gesellschaft, München 1972, 161–168.

Kopitar Bartholomäus, Österreichisches Biographisches Lexicon, 4, 1969.

О Вуковим погледима на српски средњи век, Научни састанак слависта у Вукове дане 3, Београд 1973, 175–189.

Sprachliche Wechselbeziehungen im deutsch-slowenischen Grenzraum, Südostdeutsches Archiv 15–16, München 1972–1973, 191–209.

Die Slavistik an der Universität in Graz bis 1918, Anzeiger für Slavische Philologie 6, Wiesbaden 1972, 4–14.

Berislavić (Beryzlo) Petar, Biographisches Lexicon zur Geschichte Südosteuropas, 1, München 1974, 186–187.

Топика средњовековне српске историографије као елеменат културне и политичке оријентације, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 40, св. 3–4, Београд 1974, 167–178.

Die Nemanjidenideologie und Knez Lazar, О кнезу Лазару, Београд 1975, 161–169.

Ђура Даничић као ученик Франа Миклошича, Научни састанак слависта у Вукове дане 5, Београд 1975, 473–482.

Српски средњи век и савремена медиевистика, Историјски часопис 22, Београд 1975, 5–17.

Die Literatur der nationalen Minderheiten (Österreichs), заједно са Е. Prunč, Kindlers Literaturgeschichte der Gegenwart. Die zeitgenössische Literatur Österreichs, Zürich–München 1976, 673–702.

Zur Terminologie der politischen Ideologie im mittelalterlichen Serbien, Opuscula slavica et linguistica, Festschrift A. Isaatschenko (Schriftenreihe Sprachwissenschaft, 1), Klagenfurt 1976, 189–200.

Oblak Vatroslav, Österreichisches Biographisches Lexicon, 33, Wien 1977.

B. Kopitars zweite Romreise in Briefen, Ost-West-Begegnung in Österreich, Festschrift E. Winter, Wien–Köln–Graz 1976, 73–94.

Zum Wortschatz und zur Phraseologie der Kriegsdarstellung bei Danilo II und seinem Schüler, Anzeiger für Slavische Philologie IX-1, Graz 1977, 77–91.

Die Phonologie und der literaturwissenschaftliche Strukturalismus, Wiener Slavistisches Jahrbuch 23, Wien 1977, 58–69.

Фран Миклошич и српска народна поезија, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 46, Београд 1984, 26–41.

Zur Typologie übernationaler kultureller Komunikation, Wegenetz europäischen Geistes 2. Universitäten und Studenten (Schriftenreihe des Österr. Ost- und Südosteuropa-Institutes 12), Wien 1987, 30–48.

Kirche, Staatlichkeit, Sprache und Volkstum im Vielvölkerstaat und das Entstehen der slowenischen Nationalkultur, Sprachen und Nationen im Balkanraum, Wien 1987, 1-21.

Der Nachruf von Aleksandar Sandić auf Vuk Stefanović Karadžić in deutscher Übersetzung, Vuk Stefanović Karadžić 1787–1987 (Österr. Osthefte 29, Sonderheft), Wien 1987, 60–95.

Канон као категорија естетике заснивања старосрпске литературе, Студеница и византијска уметност око 1200. године, Српска академија наука и уметности, Научни скупови, књ. XLI, Одељење историјских наука, књ. 11, Београд 1988, 91–96.

Вук Стефановић Караџић и бечка славистика, Научни састанак слависта у Вукове дане 17, Београд 1988, 35–45.

Die Christianisierung der Kiever Rus, Oekumenisches Forum, Grazer Hefte für konkrete Oekumene 11, Graz 1988, 145–162.

Vuk Stefanović Karadžić und die Wiener Slavistik vor 1849, у књ. S. Hafner и R. Katičić, Vuk Stefanović Karadžić 1787–1864, Wien 1989, 11–28.

Über B. Kopitars Übersetzungen serbokroatischer Volkspoesie, у: Primi sobran'e pestrych glav. Slavistische und slavenkundliche Beiträge für Peter Brang, Bern 1989, 79–90.

Sprache und Staatlichkeit in Südosteuropa in der aktuellen österreichischen Forschungssituation, Südosteuropa-Mitteilungen 29, München 1989, 362–364.

Доситеј Обрадовић у бечком романтизму Јернеја Копитара и других, Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2, Београд 1989, 123–134.

Serben und Kroaten in den Augen J. Kopitars, Croatica-Slavica-Indoeuropaea, Wiener Slavistisches Jahrbuch, Ergänzungsband 8, Wien 1990, 49–58.

Historiographie. Südosteuropa, Lexicon des Mittelalters, Bd. 5, München–Zürich 1990, 48–49.

Aus den Briefen Karl Victor Müllenhoffs an Franz Miklosich, Zeitschrift für Slawistik 36, Berlin 1991, 339–351.

Uvod у књ. D. Medaković, Serbischer Barock, Wien 1991, 9–10.

Fran Miklošič v življenju in delu, Miklošičev zbornik, Maribor 1991, 9–44.

Данило II као средњовековни историограф, Архиепископ Данило I и његово доба. Српска академија наука и уметности, Научни скупови књ. LVIII, Одељење историјских наука, књ. 17, Београд 1991, 131–138.

Franz von Miklosich (Miklošič) als Begründer der Wiener Schule der Slavischen Philologie, Anzeiger der Österr. Akademie der Wissenschaften 128, Wien 1991 (1992), 101–118.

Fran Miklošič v okviru dunajskega znanstvenega sveta svojega časa, Miklošičev zbornik, Mednarodni simpozij v Ljubljani od 26–28. junija 1991, Ljubljana 1992, 303–315.

Nekaj o osebnostni strukturi Franca Miklošiča, Franc Miklošič 1813–1891, Ljubljana 1992, 303–315.

Franz von Miklosich im Rahmen der Vergleichenden Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts, Wiener Slavistisches Jahrbuch 38, Wien 1992, 213–225.

Fürst N. S. Trubetzkoy als Literaturwissenschaftler, Anzeiger für Slavische Philologie 22, 1, Graz 1993, 63–80.

Zur Frage der wissenschaftlichen Begründung der Slavischen Wechselseitigkeit im 19. Jahrhundert, у: L'idea dell'unità e della reciprocità slava e il suo ruolo nello sviluppo della slavistica, Roma 1994, 11–26.

Die Südslawen im Spannungsfeld zwischen Rom und Byzanz, y: Zukunft beginnt im Kopf. 75 Jahre Urania für Steiermark, Graz 1994, 279–290.

Eine vergessene Größe der Wiener Romantik — Bartholomäus Kopitar, Biblos, Wien 1995, 115–124.

Bartholomäus (Jernej) Kopitar in der Wiener Romantik, y: Bartholomäus (Jernej) Kopitar. Neue Studien und Materialien anläßlich seines 150. Todestages, Wien (Österr. Osthefte, Sonderband 11), 1995, 9–28.

Serbische Sprache und Literatur, Lexicon des Mittelalters 7, München 1995, 1781–1783.

Slowenische Sprache und Literatur, Lexicon des Mittelalters 7, München 1995, 2009–2010.

O Kopitarjevih poetoloških gledanjih, Zbornik ob sedamdesetletnici Franceta Bernika, Znanstveno-raziskovalni center SAZU, Ljubljana 1997, 177–186.

Über den polyglotten Briefstil von Jernej (Bartholomäus) Kopitar (1780–1844), Ars Transferendi. Sprache, Übersetzung, Interkulturalität. Festschrift N. Salnikow, Frankfurt/Main 1997, 105–114.

Nikita Il'ič Tolstoj (Некролог), Almanach der Österr. Akademie der Wissenschaften 147, 1996/1997, Wien 1997, 629–634.

Der Beitrag der österreichischen Slawistik für das Erkennen und für den Aufbau der slawischen Nationalkulturen, y: Die slawischen Sprachen 55, Salzburg 1997, 7–18.

The Hagiography of Kievan Rus', Jahrbuch der Österr. Byzantinistik 47, Wien 1997, 325–326.

O koreninah slovenstva in slovenskega jezika na Koroškem, Jahresbericht des Bundesgymnasiums und Bundesrealgymnasiums für Slowenen in Klagenfurt 41, 1997/1998, Klagenfurt 1998, 86–91.

Zur typologie übernationaler kultureller Kommunikation, Die slawischen Sprachen 58, Salzburg 1998, 189–217.

Jernej Kopitar. Novi pogledi na njegovo osebnost in delovanje, Slavistična revija 46, 3, Ljubljana 1998, 171–181.

Jernej Kopitar kot austroslavist, Kopitarjev zbornik, Ljubljana 1996, 23–34.

Über Kopitars Übersetzungen zur russischen Kormčija von 1816, Wiener Slavistisches Jahrbuch 41, Wien 1995, 233–234.

O „Spisovniku za Slovence" Matije Majarja, Jubilejni zbornik dr M. Matičetova, SAZU, Traditiones 28, 1, Ljubljana 1999, 215–224.

Die Wiener Slawistik in der europäischen Wissenschaftsgeschichte, Wiener Slavistisches Jahrbuch 45, Wien 1999, 41–51.

III *Издавачка делатност*

Anzeiger für Slavische Philologie, Graz (суиздавач од 1969. г.)

Editiones monumentorum Slavicorum veteris dialecti (суиздавач од год. 1972)

Thesaurus der slowenischen Volkssprache in Kärnten (заједно са Е. Прунч), Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften, 1–4, (G–H), Wien 1982, 1994.

БИБЛИОГРАФСКИ ПОДАЦИ О ТЕКСТОВИМА ОБЈАВЉЕНИМ У ОВОЈ КЊИЗИ

1. *Српски средњи век и савремена медиевистика*, Историјски часопис 22, Београд 1975, 5–17.
2. *Канон као категорија естетике заснивања старосрпске литературе*, Зборник радова „Студеница и византијска уметност око 1200. године", Српска академија наука и уметности, Научни скупови, књ. XLI, Одељење историјских наука, књ. 11, Београд 1988, 89–96.
3. *О питању типолошких и стилскоисторијских промена у старосрпској књижевности*, Wiener Slawistisches Jahrbuch 14, 1967–1968, 5–18.
4. *О семантичким иновацијама у српској редакцији црквенословенског језика*, Зборник радова „Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности", Српска академија наука и уметности, Научни скупови, књ. X, Одељење језика и књижевности, књ. 2, Београд 1981, 77–87.
5. *Светосавска црква и Рим у XIII и XIV веку*, Зборник радова "Сава Немањић — Свети Сава, историја и предање", Српска академија наука и уметности, Научни скупови, књ. VII, Председништво, књ. 1, Београд 1979, 381–388.
6. *Данило II као средњовековни историограф*, Зборник радова „Архиепископ Данило II и његово доба", Српска академија наука и уметности, Научни скупови, књ. LVIII, Одељење историјских наука, књ. 17, Београд 1991, 131–137.
7. *О речнику и фразеологији ратних описа Данила II и његовог ученика*, Anzeiger für Slavische Philologie 9, Graz 1977, 77–91.
8. *Доментијан и Слово о закону и благодети митрополита кијевског Илариона*, Глас Српске академије наука и уметности 340, Одељење језика и књижевности, књ. 12, Београд 1984, 61–76.
9. *Идеологија Немањића и кнез Лазар*, Зборник радова „О кнезу Лазару", Београд–Крушевац 1975, 161–169.
10. *Посета архимандрита Герасима Зелића Светој Гори 1784*, Burgen–Regionen–Völker, Festschrift für Hieronymus Riedl, Wien 1986, 273–284.
11. *Доситеј Обрадовић у бечком романтизму Јернеја Копитара и других*, Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2, Београд — Нови Сад — Тршић 1989, 123–133.
12. *О Вуковим погледима на српски средњи век*, Научни састанак слависта у Вукове дане 3, Београд — Нови Сад — Тршић 1973, 175–188.
13. *Фран Миклошич и српска народна поезија*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 46, Београд 1980 (обј. 1984), 25–41.
14. *Ђура Даничић као ученик Франа Миклошича*, Научни састанак слависта у Вукове дане 5, Београд — Нови Сад — Тршић 1975, 473–481.

Саставила *Ј. Калић*

ПОГОВОР

Станислав Хафнер, који се овом књигом представља широкој читалачкој јавности наше средине, особена је личност светске славистике. Давнашњи су путеви којима се он кретао ка темама словенског света. Утирала их је најпре историја Хабсбуршке монархије. Сабирање огромне рукописне грађе словенских народа који су делили судбину Монархије или са њом били повезани омогућило је стварање поузданих темеља за свестрано проучавање језика и културе тих народа. Богати фондови аустријских библиотека, посебно они у Националној библиотеци у Бечу, сведоци су те културне историје и њени тумачи истовремено. На тим изворима, наравно и другим, постепено се развијала „аустријска славистика" која представља препознатљив појам у славистичком свету. Њој припада и Станислав Хафнер, који је у том богатом научном и културном наслеђу налазио полазне основе сопственог истраживачког рада. Духовних предака, у најширем смислу речи, имао је више. Довољно је да се овом приликом помену утемељивачи бечког славистичког круга, родом Словенци, заслужни писци и научници, Јернеј Копитар (1780–1844) и Фран Миклошич (1813–1891), први професор славистике на Универзитету у Бечу. О њиховој делатности и посебно утицају на савременике писао је Станислав Хафнер у више наврата.

За своје животно опредељење као да је Станислав Хафнер био предодређен. Рођен је у Корушкој (St. Veit an der Glan, Аустрија) 1916. године. По мајци словенског порекла, он је у двојезичној средини свога детињства стекао основно и средње образовање. Студирао је лингвистику, славистику и историју југоисточне Европе на Универзитету у Бечу. Ту је припадао групи ученика чувеног слависте, фонолога, кнеза Николаја Сергејевича Трубецког (1890–1938). Његових предавања (1936–1938) и методолошких упутстава Станислав Хафнер се радо сећао. „Познај самог себе" пре свега осталог, биле су речи великог научника, трагично преминулог у предвечерје судбоносних догађаја (1938). Мисао о неопходности самопознавања сваког човека понаособ и народа у целини, уградио је Хафнер у свој поглед на свет. Наставио је студије славистике на Београдском универзитету, код професора Александра Белића. Дипломирао је и докторирао на Универзитету у Грацу. Већ тада се заинтересовао за стару српску књижевност. Пришао јој је најпре кроз народно песништво. Докторску дисертацију „Zur Frage der Beziehungen zwischen Kunst- und Volksdichtung in der Geschichte des serbocroatischen Volksliedes" одбранио је 1941. године. Тиме је, у ствари, најављен први тематски круг укупних Хафнерових истраживања. Била је то српска књижевност, пре свега она средњовековна. Његова значајна књига „Студије о старосрпској династичкој историографији" („Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie", Südosteuropäische Arbeiten 62, München 1964) отворила му је пут универзитетског наставника. Као професор славистике на Универзитету у Грацу, Станислав Хафнер је развио широку научну делатност у окви-

рима опште славистике упоредо са специјалистичким истраживањима на неколико подручја. Дугогодишњи директор Института за славистику, издавач угледног часописа Anzeiger für Slavische Philologie и других издања, он је видно допринео концепцијском уобличавању славистичког средишта на Универзитету у Грацу. Признања за богат и свестрани научни допринос славистичким студијама у свету стизала су временом са разних страна. Потврђена су избором за члана Аустријске академије наука у Бечу и Српске академије наука и уметности у Београду. То су две важне тачке животног пута ауторовог.

Српску медиевистику Станислав Хафнер је вишеструко задужио. Његов рад на књижевној и културној историји средњег века значајно је унапредио методологију истраживања. Феномен књижевности он посматра у склопу читаве епохе и своју пажњу усредсређује на значење књижевних појава. Стога је истраживао питања идеологије, естетике односно поетике, а посебно важно место у том склопу имају стил и топика. Језик и књижевност као феномен културе су у исто време једно од битних средстава комуникације сваке цивилизације. Тим путем се једна национална култура уклапа у опште, интегрише у цивилизацију епохе. Истраживања Станислава Хафнера су допринела да се српска средњовековна књижевност коначно схвати као део јединствене европске књижевности средњег века, у непрекидном живом односу са западним као год и источним светом. Хафнер Византију сматра европским културним наслеђем уз све специфичности њеног развоја.

Истраживања Станислава Хафнера почивају пре свега на филолошком методу рада. Кроз текст и реч, кроз свеопшту повезаност значења, кроз исказе различитих врста, обично веома зависних од књижевног жанра (биографија, житије, похвала и друго), кроз функцију текста у друштву, сваког појединачно и целовито посматрано, он трага за особеностима српске средњовековне културе у хришћанској заједници народа. Своја запажања уклапа у шире оквире црквенословенске културе, тиме их проверава и открива разлике којима се српски средњи век одвојио од матице. Тај српски поглед на свет, на раскршћу светова, омиљена је тема Станислава Хафнера. Део одговора на то питање потражио је у владарским биографијама Немањића. Ту се сусрео са делима светог Саве, Стефана Првовенчаног, са текстовима архиепископа Данила II и његовог ученика, наравно и другим. На основу широких упоредних, типолошких и структуралних истраживања, Хафнер је дошао до закључка да те биографије низом својих одлика (династичко обележје, друштвена условљеност, употребна вредност, садржајне и језичке константе, сплет општих места, мисаони склоп и појмовни језик) представљају самостални књижевни род у оквиру старе српске односно црквенословенске књижевности. Он их смешта између хагиографије и историографије и прати њихове елементе до барокне књижевности и Јована Рајића.

Нема сумње, Станислав Хафнер је велики зналац старе српске књижевности. Он је друкчије чита и у њој тражи друге теме у односу на научнике наше средине. То је поглед са стране на наше културно наслеђе, често су и мерила којим га посматра различита. О српско-византијским односима на пољу духовног стваралаштва исписао је Станислав Хафнер запажене странице. Византијски узор и српска прерада тог обрасца, давалац и прималац културног подстицаја, у овом случају на различитим равнима друштвеног развоја, тема је која се провлачи кроз више Хафнерових радова. Она превазилази оквире књижевности, па и уметности у целини, она задире у темеље развоја

српског друштва. Стваралачко прихватање византијских културних добара (одабир, прилагођавање, прерада), неспорно у оно време, Хафнер је, трагом Аристотела, назвао ентелехијом. То представља снагу и процес што спада у битна обележја српске културе.

Зналачки преводи српских владарских биографија XIII и XIV века на немачки језик уздигли су Станислава Хафнера на почасно место међу славистима који се баве нашом старом књижевношћу. Текстови св. Саве, Стефана Првовенчаног, архиепископа Данила II и његовог анонимног ученика, први пут су постали доступни страним читаоцима (Serbisches Mittelalter I, Verlag Styria, Graz–Wien–Köln, 1962; II, Graz–Wien–Köln, 1976). Свет српске средњовековне културе допирао је раније до европских читалаца махом посредством уметности, пре свега захваљујући сликарству и архитектури немањићког доба. Далеко од своје земље, Студеница и Сопоћани нису више усамљени сведоци друштва које их је стварало. Хафнеровим преводима књижевна реч оновремених писаца, уједно и вера њихова, тумаче људима ван славистичког света и саме темеље српског погледа на свет. Само стручњаци могу распознати размере преводилачког подухвата Станислава Хафнера. Један духовни свет требало је приближити другом, премостити време између св. Саве и модерног читаоца, савладати разлике између источноправославног и западног света хришћанства. То су мостови које је Станислав Хафнер градио и нама подарио. Без обимног истраживачког рада аутора, докучивог делом и у овој књизи, то не би било могућно. Немачки превод прате многобројне напомене које олакшавају разумевање текста.

Поглед на српски средњи век у овој књизи се завршава текстовима о Доситеју Обрадовићу, Вуку Стефановићу Караџићу и Ђури Даничићу. Њихову делатност аутор посматра на неколико равни. Једну представљају политичке и интелектуалне прилике у Бечу и то у ширим оквирима европског романтизма. Станислав Хафнер је велики зналац културне историје вишенационалне Хабсбуршке монархије. Непосредно наднет и замишљен над рукописном грађом и делима аустријских слависта, он истражује околности у којима су деловали српски писци. Тиме се ствара подлога за разумевање онога што писац назива „другом Аустријом“, наднационалном културном заједницом народа у оквиру Монархије. Другу раван Хафнерових истраживања чине међусобни односи Јернеја Копитара, Франа Миклошича, Вука Караџића и Ђуре Даничића.

Књига о српском средњем веку само је део обимног научног стваралаштва Станислава Хафнера. Посебну велику целину представљају његови радови на проучавању словеначког језика. У средишту тог тематског круга налази се веома значајан научни пројекат који се остварује на Универзитету у Грацу. То је *Thesaurus der slowenischen Volkssprache in Kärnten*, који је концепцијски засновао и водио Станислав Хафнер у заједници са својим сарадником проф. Е. Прунчом. Та систематска вишегодишња испитивања словеначког народног језика у Корушкој, посебно са становишта тзв. комуникативне дијалектологије, још су у току. Досад објављене публикације у издању Аустријске академије наука откривају новине тог типа истраживања и његове резултате.

Јованка Калић

ИМЕНСКИ РЕГИСТАР

Саставила *Вида Замински*

САДРЖАЈ

СТУДИЈЕ О СРБИМА
Свеска 11

Станислав Хафнер
СРПСКИ СРЕДЊИ ВЕК

Прво издање, 2001. година

Издавачи
Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, Обилићев венац 5
Вукова задужбина, Београд, Српских владара 2
Матица српска, Нови Сад, Матице српске 1

За издаваче
Радослав Петковић
Десанка Латковић
Драган Станић

Уредник
Марина Николић-Добрић

Ликовни уредник
Тамара Поповић-Новаковић

Лектор и коректор
Гордана Петровић

Графички уредник
Драган Тадировић

Слог и прелом
Давор Палчић

Обим $11^1/_2$ штампарских табака
Формат 17×24 cm
Тираж 500 примерака

Рукопис предат у штампу септембра 2001. године.
Штампање завршено септембра 2001. године.
Штампа „Бакар“ – Бор

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

930.85(497.11)"12/18"

ХАФНЕР, Станислав
Српски средњи век / Станислав Хафнер; превод Јованка Калић, Слободан Грубачић. – Ѕ1. изд.ć. – Београд : Завод за уџбенике и наставна средства : Вукова задужбина; Нови Сад : Матица српска, 2001 (Бор : Бакар). – 181 стр.; 24 cm. – (Студије о Србима; св. 11)

Тираж 500. – Стр. 167–169: Поговор / Јованка Калић. – Напомене и библиографске референце уз текст. – Библиографија радова С. Хафнера : избор: стр. 159–163. – Регистар.

ISBN 86-17-09249-1

1. Калић, Јованка 2. Грубачић, Слободан
886.1.01"04/14" 930.1(497.11) "12/18"
а) Српска књижевност – Естетика – Средњи век
б) Историографија – Србија – 13–19в
ц) Србија – Културна историја – 13–19в

ИД=93917964